اسباب اختلاف الفقہاء

تالیف

ڈاکٹر عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی

ناشر:
الدار السلفیہ
ممبئی

اردو فقہ

اسباب اختلاف الفقہاء

تالیف

ڈاکٹر عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی

ترجمانی و تفہیم

پروفیسر غلام احمد حریری
ایم۔اے۔ گولڈ میڈلسٹ

ناشر

الدار السلفیہ، ممبئی

© جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

سلسلہ مطبوعات الدار السلفیہ نمبر ۲۶۱

نام کتاب	:	اسباب اختلاف الفقہاء
مؤلف	:	ڈاکٹر عبد اللہ بن عبد المحسن الترکی
ترجمہ	:	پروفیسر غلام احمد حریری
طابع	:	اکرم مختار
ناشر	:	الدار السلفیہ، ممبئی
تعداد اشاعت (باراول)	:	ایک ہزار
تاریخ اشاعت	:	اگست ۲۰۰۴ء
قیمت	:	۱۳۰/روپے

ملنے کا پتہ

دار المعارف

۱۳ محمد علی بلڈنگ، بھنڈی بازار، ممبئی - ۳

فون: ۲۳۴۵۶۲۸۸

فہرست مضامین

عرض ناشر

شریعت اسلامیہ دو طرح کے احکام پر مبنی ہے۔ پہلی قسم میں تو ایسے احکام ہیں جن میں کبھی تغیر و تبدیلی نہیں ہوتی، لہٰذا ان میں اختلاف کی بھی گنجائش نہیں، اور اسی بنا پر ایسی تمام بنیادی باتوں پر مسلمان متحد ہیں۔ مثلاً اللہ کی وحدانیت اور رسول اللہ ﷺ کی رسالت پر ہر مسلمان متفق ہے، قرآن اللہ کی کتاب ہے، اس میں دنیا کے کسی مسلمان کا اختلاف نہیں، بیت اللہ کے قبلہ ہونے پر سب مسلمان متحد ہیں، اسی طرح دن میں پانچ وقت کی نماز اور رکعات کی تعداد پر بھی سب کا اتفاق ہے۔

قسم ثانی میں وہ احکام و مسائل ہیں جو امت کے عام دنیاوی حالات و معاملات سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً: صلح و جنگ، تجارت و صنعت اور تعزیرات وغیرہ۔ ایسے معاملات کیلئے شریعت نے عام اصول وقواعد تو وضع کر دیئے ہیں لیکن جزئی و تفصیلی احکام دینے سے گریز کیا ہے، اب یہ امت کے علماء و ائمہ مجتہدین کا فریضہ ٹھہرا کہ وہ شریعت کے کلی اصول کے تحت درپیش مسائل کا حل تلاش کریں، چنانچہ ائمہ کرام نے اجتہاد کیا لیکن چونکہ وہ بھی انسان ہی تھے اس لئے ان کی فکر و نظر اور مسائل کے استنباط میں اختلاف پیدا ہوا۔ البتہ یہ اختلاف تعصب پر مبنی نہیں تھا، بنابریں ہر امام نے یہ وصیت فرمائی کہ جب میرا قول حدیث صحیح سے معارض ہو تو اسے ترک کر کے حدیث کو اختیار کیا جائے۔

زیر نظر کتاب "اسباب اختلاف الفقہاء" اسلامی دنیا کے مشہور عالم ڈاکٹر عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی کی لاجواب تالیف ہے، اس میں مولف نے ان اسباب کی نشاندہی کی ہے جن کی وجہ سے فقہائے امت کے مابین اختلاف رونما ہوا اور اختلاف کی صورت میں اہل اسلام کے موقف تمسک بالکتاب والسنہ کی ترغیب دلائی ہے۔ مترجم پروفیسر غلام احمد حریری نے ترجمے کا حق ادا کر دیا ہے۔ ادارہ الدار السلفیہ نے اس اہم اور مفید کتاب کو شائع کر کے عام مسلمانوں کیلئے ایک گراں بہا دینی تحفہ پیش کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ اس کتاب کو مولف، مترجم، ناشر اور جملہ کارکنان کی نجات کا ذریعہ بنائے۔ آمین

۸ر جون ۲۰۰۴ء

مختار احمد ندوی

مدیر الدار السلفیہ، ممبئی

تعارفِ مُترجم

مختصر سیر و سوانح

۱۔ حسب و نسب اور طفولیت:

محترم مُترجم یکم ستمبر ۱۹۲۰ء کو مشرقی پنجاب کے گاؤں طالب پور ضلع گورداس پور میں پیدا ہوئے۔ یہ گاؤں کوہ ہمالیہ کے دامن میں پٹھان کوٹ کے نواح میں نہایت پرفضا مقام پر واقع ہے جو آموں کی بہتات اور نہایت عمدہ باسمتی چاول کے لیے مشہور ہے۔ آپ راجپوت بھٹی زمیندار خاندان سے تعلق رکھتے ہیں۔ جن کے والد محترم کا نام چوہدری حسین بخش بھٹی ولد چوہدری سلطان بخش بھٹی ہے۔ اس خاندان کے لوگ خالص زمیندار تھے اور پڑھنے پڑھانے کے ساتھ واجبی سا تعلق رکھتے تھے۔

۲۔ تحصیل علم:

ان دنوں لوگ تحصیل علم کی طرف چنداں راغب نہ تھے۔ آپ نے خاندانی روایات سے ہٹ کر آریہ ہائی سکول دینا نگر سے میٹرک کا امتحان پاس کیا۔ اس کے بعد مدرسہ تبلیغ الاسلام خان پور متصل ٹکیریاں ضلع ہوشیار پور میں داخل ہوئے اور وہاں حضرت حافظ عبد الحفیظ صاحب مرحوم سے قطبی شرح جامی، ہدایہ، نور الانوار اور صحاح ستہ کی بعض کتب پڑھیں۔ حافظ صاحب نابینا ہونے کے باوجود

عالم متبحر تھے اور درس نظامی کی تمام کتب پڑھاتے تھے۔ پاکستان بننے کے بعد ملتان تشریف لے آئے تھے اور ۱۹۷۰ء میں ملتان ہی میں داعیِ اجل کو لبیک کہا۔ اس کے بعد مترجم موضع دیروال ضلع امرت سر کے مدرسہ شمسیہ میں داخل ہوئے اور وہاں دو سال قیام کر کے حضرۃ الاستاذ مولانا محمد عبداللہ صاحب امرت سری سے بقیہ کتب حدیث اور درس نظامی کی آخری کتب پڑھیں۔ حضرت مدظلہ بحمد اللہ بقید حیات ہیں اور اپنے مدرسہ کلیہ دارالقرآن والحدیث میں اعزازی طور پر شیخ الحدیث کے منصب پر فائز رہ کر قیام پاکستان سے تادمِ تحریر تدریس کے فرائض انجام دے رہے ہیں۔

بعد ازاں محترم مترجم نے پنجاب یونیورسٹی سے ۱۹۳۸ء میں ایف۔ اے اور ۱۹۴۰ء میں بی۔ اے کے امتحانات کالج کے ریگولر اسٹوڈنٹ کی حیثیت سے امتیازی طور پر پاس کیے۔

۳۔ شیوخ و اساتذہ:

آپ کے ابتدائی استاد اور آپ کو علم دین کی راہ پر گامزن کرنے والے حضرت مولانا عبدالحق طالب پوری تھے، جن کا انتقال حال ہی میں بعمر ۸۰ سال ایک حادثہ میں ہوا۔ بعد ازاں حضرت حافظ عبدالحفیظ مرحوم سے استفادہ کیا اور بقیہ کتب حضرۃ الاستاذ مولانا محمد عبداللہ محدث امرت سری سے پڑھیں۔ ۱۹۴۱ء میں انہوں نے محکمہ صنعت و حرفت میں ملازمت اختیار کر لی۔ بسلسلہ ملازمت انہیں راولپنڈی، اٹک اور ہزارہ کے اضلاع میں سکونت پذیر ہونے کا موقع ملا اور وہاں کے مشاہیر سے درس نظامی کی انتہائی مشکل کتب پڑھیں۔ چنانچہ بریلوی مکتب فکر کے جید فاضل قاضی عبدالسبحان ہزاروی کھلابٹی سے حمد اللہ، قاضی مبارک، میر زاہد، ملا حسن، ملا جلال۔ فلسفہ میں صدرا، شمس بازغہ، نحو میں متن متین، حاشیہ عبدالغفور علی الجامی، علم الکلام میں شرح مقاصد اور شرح مواقف امور عامہ جیسی کتب کا درس لیا۔ راولپنڈی قیام کے دوران شیخ القرآن مولانا غلام اللہ خان صاحب سے فلسفہ میں اشارات بو علی سینا، عروض میں محیط الدائرہ اور تفسیر بیضاوی پڑھی۔ حضرو ضلع کیمبل پور میں اقامت گزیں ہونے کے دوران حضرت مولانا عبدالمنان آف جلالیہ سے تصریح، شرح چغمینی

اور اقلیدس وغیرہ کتب پڑھیں۔ ۱۹۵۵ء میں فیصل آباد سابق لائل پور میں قیام کے دوران جامعہ سلفیہ میں بحیثیت استاذ اقامت گزیں تھے۔ اندریں عرصہ عصرِ حاضر کے حافظ ابن حجر حضرت حافظ محمد گوندلوی یہاں شیخ الحدیث تھے۔ آپ نے اُن کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا اور اصول فقہ و علم الکلام میں مسلم الثبوت، توضیح تلویح، شرح عقائد اور حاشیہ خیالی بر شرح عقائد جیسی کتب آپ سے پڑھیں۔ آپ نے ازراہِ کرم نوازی جملہ علوم کی سند عطا کی اور اس میں بڑی کشادہ دلی سے کلمات تحسین رقم فرمائے۔ اب حضرۃ الاستاذ محدث امرت سری کے سوا آپ کے سب اساتذہ مرحوم ہو چکے ہیں۔ خداوند کریم اُن کے مراتب بلند فرمائے اور انہیں اپنے جوارِ اقدس میں جگہ دے۔

۴۔ علمی اسناد:

(۱) ایم۔ اے (عربی) پنجاب یونیورسٹی ۱۹۵۳ء فسٹ ڈویژن (میٹرک۔ ایف۔ اے اور بی۔ اے پاس کرنے کے بعد) یہ امتحان پاس کیا۔

(۲) ایم۔ اے (علوم اسلامیہ) یونیورسٹی ۱۹۵۴ء فسٹ ڈویژن

(۳) ایم۔ او۔ ایل (عربی) یونیورسٹی ۱۹۵۵ء فسٹ ڈویژن

(۴-۶) مولوی فاضل، منشی فاضل، ادیب فاضل یونیورسٹی ۱۹۴۴-۴۵ء ہر سہ امتحانات درجہ اول میں پاس کیے۔

(۷) فاضلِ درسِ نظامی از حافظ محمد گوندلوی رحمہ اللہ مع تعریفی سرٹیفیکیٹ۔

نوٹ: مذکورہ بالا تمام امتحانات درجہ اول میں پاس کیے۔

۵۔ تدریسی تجربہ اور مناصبِ جلیلہ:

۱۹۵۴ء میں اسلامیہ کالج لائل پور میں لیکچرر تعینات ہوئے۔ بعد ازاں زرعی یونیورسٹی میں سینئر لیکچرر مقرر ہوئے اور ترقی کے منازل طے کرتے ہوئے پروفیسر و صدر شعبہ عربی و علوم اسلامیہ

کے مرتبہ پر فائز ہوئے۔ ۱۹۷۶ء سے ۱۹۷۸ء تک اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور میں بطور پروفیسر و صدر شعبہ علوم اسلامیہ مقیم رہے۔ ۱۹۷۹ء میں زرعی یونیورسٹی میں واپس آکر ۱۹۸۲ء تک بطور صدر شعبہ علوم اسلامیہ اپنے فرائض منصبی ادا کرتے رہے۔ ۱۹۸۲ء میں انہیں سعودی عرب ریاض کے دارالافتاء نے مبعوث مقرر کر کے ان کی خدمات جامعہ سلفیہ کو تفویض کر دیں۔ جہاں وہ تادمِ تحریر درسِ نظامی کی بلند پایہ اور آخری کتب پڑھا رہے ہیں۔ اس طرح آپ لیکچرر کے درجہ سے شروع ہو کر یونیورسٹی پروفیسر کے درجہ تک پہنچے۔ وذالك فضل الله يؤتيه من يشاءُ

۶۔ تلامذہ :

محترم مترجم کا عرصۂ تدریس چالیس سالوں پر محیط ہے۔ اسلامیہ کالج سے آغاز کر کے اس کے بعد زرعی یونیورسٹی، پھر اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور اور آخر میں جامعہ سلفیہ چار اداروں میں اپنے تدریسی و منصبی فرائض انجام دیئے۔ ان سے فارغ ہو کر ہزاروں طلبہ پروفیسرز، وکلاء، جج، ایم۔این۔اے۔ وغیرہ بن چکے ہیں۔ اس لیے خوفِ طوالت سے اس پہلو کو قلم انداز کرتا ہوں۔ آپ کے شاگرد ہر شعبۂ زندگی میں موجود ہیں اور آپ کے لیے باعث اعزاز و افتخار۔

۷۔ تصانیف و تراجم :

۱۔ اُردو دائرۃ المعارف پنجاب یونیورسٹی لاہور میں سینکڑوں تحقیقی مقالات ان کے نام سے مطبوع ہیں۔

۲۔ سعودی عرب کی ایک پارٹی کے لیے المحلّٰی لابن حزم کامل گیارہ جلد کا عربی سے اُردو ترجمہ کیا۔ دو جلدیں طبع ہو چکی ہیں۔

۳۔ ڈاکٹر ضیاء الرحمن اعظمی استاذ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے مقالہ ڈاکٹریٹ "اقضیۃ الرسول" کا اُردو ترجمہ منصورہ سے شائع ہوا۔

۴- تاریخ تفسیر و مفسرین شائع کردہ ملک سنز فیصل آباد۔ چار دفعہ چھپ چکی ہے۔

۵- علوم القرآن۔

۶- علوم الحدیث۔ دونوں کے چار ایڈیشن شائع ہوئے۔

۷- حدیث رسول کا تشریعی مقام

۸- المنتقیٰ للذہبی مطبوعہ گوجرانوالہ۔ دونوں کتب تین بار شائع ہو چکی ہیں۔

۹- حیات حضرت امام ابو حنیفہ

۱۰- حیات امام ابن حزم

۱۱- حیات امام ابن قیم (غلام علی اینڈ سنز) بار چہارم۔

۱۲- قرآن کے فنی محاسن۔

۱۳- اسلامی مذاہب۔

۱۴- ائمہ سلف۔ یہ کتب چار چار مرتبہ چھپ چکی ہیں۔

۱۵- تاریخ حدیث و محدثین

۱۶- حضرت ابو ہریرہ

۱۷- حقیقت اسلام دو جلد۔ ان کے تین ایڈیشن چھپ چکے ہیں۔

۱۸- اسباب اختلاف الفقہاء از ڈاکٹر عبد اللہ الترکی مدیر جامعۃ الامام ریاض (النعمانی مکتبہ لاہور نے طبع کیا)

۱۹- الصارم المسلول علی شاتم الرسول امام ابن تیمیہ کا اردو ترجمہ زیر طبع۔

۲۰- اسلامیات لازمی برائے (C-S-S)

۲۱- اسلامیات لازمی برائے (P.C.S)

۲۲- اسلام کا معاشی نظام برائے ایم۔ اے مطبوعہ مجید بک ڈپو لاہور

مزید براں بے شمار مقالات ملکی جرائد و مجلات میں طبع ہو چکے ہیں۔

۸۔ اولاد و احفاد :

خداوند کریم نے آپ کو پانچ بیٹے اور تین بیٹیاں عطا کی ہیں۔ چار بیٹے ایم۔ اے۔ ایم ایس۔ سی تک تعلیم حاصل کر کے اعلیٰ ملازمت پر فائز ہیں۔ نعیم الرحمٰن سب سے چھوٹا ہے، اس نے امسال میٹرک کا امتحان دیا۔ دو بیٹے اور دو بیٹیاں شادی شدہ ہیں۔ سب کو اللہ تعالیٰ نے اولاد کی نعمت سے نوازا ہے۔

یہ سب باتیں تحدیث نعمت کے طور پر صفحۂ قرطاس پر ثبت کر دی ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز بھی آپ کے لیے باعث فخر نہیں۔ خداوند کریم اُن کی اِن خدمات کو قبول فرمائے اور انھیں ان کے اساتذہ اور والدین کو اُخروی فلاح و سعادت سے نوازے ؎

غرض نقشے است کز ما یاد ماند
کہ ہستی را نمی بینم بقائے

محمد اشرف جاوید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فاتحۃ الکتاب

جب دین اسلام کی صداقت و حقانیت کا موضوع زیرِ بحث آتا ہے تو اکثر یہ شبہ پیش کیا جاتا ہے کہ یہ دین اختلافات و مجادلات کی جولانگاہ ہے۔ اس میں مختلف فِرَق و مذاہب پائے جاتے ہیں، ان میں سے کس کو اختیار کیا جائے اور کس کو ترک کیا جائے؟ اعداءِ دین کی طرف سے تو اس شبہ کا ذکر و بیان چنداں حیرت خیز نہیں۔ مگر مقامِ تاسف ہے کہ عصرِ حاضر میں نام نہاد مسلم اس شبہ کی آڑ میں سرے سے دینِ حنیف ہی سے کنارہ کشی کا جواز تلاش کرنے لگے ہیں۔ حالانکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ دور کے اکثر مذاہب میں اس قدر اصولی و اساسی نزاعات پائے جاتے ہیں اور ان میں تفرقہ بازی کی اس قدر بھرمار ہے کہ ایک فریق دوسرے کو اس مذہب سے خارج کئے بغیر دوسری کسی بات پر مطمئن نہیں ہوتا۔ یہودی، عیسائی، ہندو اور موجودہ دور کے دیگر مذاہب اس کی بہترین مثال ہیں۔ عیسائیوں کے دو مشہور فرقوں، کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کی باہم نبرد آزمائی اور معرکہ آرائی تو تاریخ عالم کی مشہور داستان ہے۔

"اسبابِ اختلاف الفقہاء" نامی کتاب جس کو اردو کے قالب میں ڈھال کر نذرِ قارئین کرنے کا شرف حاصل کر رہا ہوں اسی سوال کا جواب ہے۔ اس کتاب کے مصنف سعودی عرب کے نامور فاضل ڈاکٹر عبداللہ عبدالمحسن الترکی ہیں جو ریاض کی جامعۃ الامام محمد بن سعود کے چانسلر ہیں اور برِ صغیر کے اہل اسلام اُن سے بخوبی متعارف ہیں۔ وہ اکثر پاکستان اور بھارت تشریف لا کر علمی مجالس میں رونق افروز ہوتے اور اپنے گراں قدر

ارشادات سے خواص و عوام کو مستفید فرماتے رہتے ہیں۔ موصوف کتاب ہٰذا کی وجہ تصنیف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"یہ بڑی عجیب بات ہے کہ ایک ہی شریعت میں، جس کا مصدر و ماخذ ایک ہو، جس کا بھیجنے والا خداوند کریم ہو، اور جو دنیا میں محض اسی لیے آئی ہو کہ حیاتِ انسانی سے متعلق جملہ امور و مسائل کا حل پیش کرے، اختلافات کی بھرمار ہو۔ بعض اعداءِ دین اس کو بہانہ بنا کر شریعت کاملہ میں کیڑے نکالنے لگتے ہیں اور محض اسی وجہ سے اس کو ہدفِ طعن و ملامت بناتے ہیں۔ حالانکہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

"وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ۔ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ط تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ" السجدہ ۴۱، ۴۲	اور یہ تو ایک عالی رتبہ کتاب ہے اس پر جھوٹ کا دخل نہ آگے سے ہو سکتا ہے نہ پیچھے سے اور دانا اور خوبیوں والے خدا کی نازل کردہ ہے۔

یہ بڑی عام سی بات ہے کہ دنیا میں نت نئے اَن گنت حوادث و واقعات رونما ہوتے رہیں گے۔ یہ حوادث تغیر پذیر ہیں اور ہر لمحہ ان میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ حیاتِ انسانی کے وہ حوادث جن میں تغیر رونما نہیں ہوتا شریعت اسلامیہ نے اُن کی تفصیل و توضیح کرنے کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں کم اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً عقائد و عبادات، مواریث، نکاح و وفات کے احکام جن کو آج کل کی اصطلاح میں "احوالِ شخصیۃ" کہا جاتا ہے۔ بخلاف ازیں جو امور تغیر پذیر ہیں، اُن کے بارے میں شریعت نے ایسے قواعدِ عامہ وضع کر دئیے ہیں جن سے تمام حوادث و واقعات کے احکام استنباط کئے جا سکتے ہیں۔ مجتہدین عظام کا کارنامہ یہی ہے کہ انہوں نے واقعات کو نصوص پر منطبق کیا اور اُن سے احکام کا استنباط کیا۔ پھر اجتہاد بھی ایسی چیز نہیں کہ ہر کس و ناکس اس کا اہل ہو بلکہ اس کے کچھ حدود و قیود اور شرائط ہیں۔"

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں:

"علاوہ بریں ارکانِ دین اور قواعدِ ملت میں علمائے اُمت کے مابین کبھی اختلاف پیدا نہیں ہوا۔ اختلاف جب بھی رُونما ہوا فروعاتِ دین میں ہوا۔ جب صورتِ حال یہ ہے تو علمائے مجتہدین بھی آخر انسان ہی تھے۔ اُن سے نتیجہ اخذ کرنے، استنباطِ مسائل اور نظر و فکر میں اختلاف کا رُونما ہونا کچھ بھی محلِ حیرت نہیں۔ خصوصاً اس لیے کہ علوم انتزاعیہ کے اسرار و معانی، نصوصِ نازلہ کے ظروف و احوال کی معرفت اور دینی علوم کے فہم و ادراک میں سب علماء کا درجہ یکساں نہیں ہوتا۔ بنابریں استنباطِ مسائل میں اُن کے یہاں اختلاف کا جنم لینا نہ تو محلِ استعجاب ہے اور نہ ہی اس سے شریعت اسلامیہ کا ہدفِ طعن و ملامت بننا لازم آتا ہے۔ وضعی قوانین میں تو خلاف و نزاع کی گنجائش اس لیے ہوتی ہے کہ وہ انسانی ذہن کے اختراع کردہ ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ بنی نوعِ انسان اپنے عصر و عہد، ظروف و احوال، مصالح و مضرات اور اپنی تہذیب و ثقافت سے متاثر ہوتے ہیں، اس لیے اُن میں اختلاف کا پیدا ہونا ایک طبعی و فطری امر ہے۔ مگر جس شریعت اسلامیہ کا نازل کنندہ علیم و خبیر بھی ہو اور اپنی مخلوقات پر رحیم بھی، اُن کے نفع رساں پہلوؤں سے بھی کلیتہً باخبر ہو اور اُن کو ضرر پہنچانے والے امور سے بھی کما حقہ آشنا ہو، اُس کی بھیجی ہوئی شریعت ان نقائص و عیوب سے داغدار کیسے ہو سکتی ہے؟

یہ ہیں وہ اسبابِ اختلاف جن کی نشاندہی خود جناب مصنف نے کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہی و فروعی اختلافات عصرِ حاضر کی پیداوار نہیں بلکہ اس قسم کے اختلافات عہدِ صحابہ ہی میں پیدا ہو گئے تھے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تمام صحابہ احکامِ دین کے فہم و ادراک میں یکساں نہ تھے۔ اور اُن میں ایک صحابی بھی ایسا نہ تھا جو ہمہ دانی کا مدعی ہو اور تمام دینی احکام و مسائل سے بہرہ ور ہونے کا دعوٰی دار ہو۔ حضرت ابوبکر صدیق رض اور عمر فاروق رض ہی کو لیجیے جو سفر و حضر بلکہ تمام اوقات میں حضورؐ کے رفیق رہے۔ یہ دونوں

حضورؐ کی مجلس میں بیٹھ کر مسلمانوں کے حالات پر غور و فکر کرتے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر یوں فرماتے "میں اور ابوبکر و عمر داخل ہوئے اور میں اور ابوبکر و عمر باہر نکلے"۔

مسائل جن سے بعض صحابہ آگاہ نہ تھے

تاہم اس دائمی رفاقت کے باوجود یہ حالت تھی کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے دادی کی میراث کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا "اللہ کی کتاب اور سنّت رسولؐ میں تمہارا کوئی حصّہ مذکور نہیں۔ البتہ میں لوگوں سے دریافت کروں گا"۔ چنانچہ جب آپ نے حضرت مُغیرہؓ بن شُعبہ اور حضرت محمدؓ بن مَسلمہ سے یہ مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے شہادت دی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دادی کو ⅙ حصہ میراث دلوائی تھی۔ حضرت عمران بن حُصین نے بھی اس سنّت سے لوگوں کو آگاہ کیا تھا۔ (ابوداؤد و ترمذی مرسلاً)

ظاہر ہے کہ مذکورہ صحابہ عظمت و فضیلت میں حضرت ابوبکرؓ کے ہم پلّہ نہ تھے، مگر اس کے باوجود جس سنّت کا علم اُن کو حاصل ہوا، حضرت صدّیق بایں عظمت و جلالت اس سے آگاہ نہ تھے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ اس مسئلہ سے آگاہ نہ تھے کہ کسی کے گھر میں داخل ہونے سے قبل اذن حاصل کرنا ضروری ہے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے آپ کو اس سے آگاہ کیا اور حضرت عمر نے انصار صحابہ سے اس ضمن میں شہادت طلب کی۔ حالانکہ جنابِ فاروق کا علمی پایہ حضرت ابوموسیٰ سے کہیں بلند ہے۔

(صحیح بخاری نیز فتح الباری ج ۱۱ ص ۴۳)

اسی طرح حضرت عمرؓ کو یہ مسئلہ بھی معلوم نہ تھا کہ بیوی اپنے خاوند کی دِیت سے ورثہ پاتی ہے۔ اُن کا خیال یہ تھا کہ دِیت وُرثاء کو ملتی ہے۔ حتّٰی کہ ضحّاک بن سفیان الکلابی نے حضرت عمرؓ کو تحریر کیا کہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اَشیَم الضّبابی کی بیوی کو خاوند کی دِیت سے ورثہ دلایا تھا۔ بعد ازاں حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا اور فرمایا:

"اگر ہم نے یہ حدیث نہ سُنی ہوتی، تو ہم اس کے خلاف فیصلہ صادر

کرتے۔ (مسند احمد۔ ابوداؤد۔ ترمذی)

صحابہ کے غلط فتاویٰ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجوس سے جزیہ وصول نہیں کیا کرتے تھے۔ حتیٰ کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے انہیں بتایا کہ رسول کریمؐ نے مقامِ ہجرے کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے ہاتھ کی انگلیوں کی دیت کے بارے میں یہ فتویٰ دیا کہ سب انگلیوں کی دیت یکساں نہیں، بلکہ جو انگلی جتنی مفید ہے اُسی قدر اُس کی دیت بھی زیادہ ہے۔ بخلاف ازیں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور عبداللہ بن عباسؓ اگرچہ علم و فضل میں حضرت عمر سے کم تھے، تاہم انہیں یہ حدیث معلوم تھی کہ آنحضورؐ نے انگوٹھے اور چھنگلیا کی دیت برابر قرار دی تھی۔ (صحیح بخاری، ابوداؤد، نسائی و ابن ماجہ)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو اپنی خلافت کے زمانے میں جب اس حدیث کا علم ہوا، تو انہوں نے اس کے مطابق فتویٰ دیا اور تمام اہل اسلام نے اس پر عمل کیا۔ تاہم اس کی بناء پر حضرت عمرؓ پر کوئی حرف گیری نہیں کی جا سکتی، اس لیے کہ وہ مذکورہ حدیث سے بہرہ ور نہ تھے۔ جو شخص موزے پہنے ہوئے ہو حضرت عمرؓ اس کو حکم دیتے کہ جب تک وہ انہیں اُتارے نہیں اُن پر مسح کرتا رہے موزوں پر مسح کے لیے کسی مدت کے قائل نہ تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اُن احادیث صحیحہ سے آگاہ نہ تھے جو مسح کی مدت کے بارے میں منقول ہیں حالانکہ یہ احادیث متعدد طُرق سے مروی و منقول اور صحیح ہیں۔ (مسند احمد۔ صحیح مسلم۔ ترمذی)

ایک دفعہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شکار کا تحفہ پیش کیا گیا جو قصداً انہیں کے لیے شکار کیا گیا تھا۔ انہوں نے اس کے کھانے کا ارادہ بھی کر لیا۔ حضرت علیؓ نے انہیں بتایا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت کا وہ تحفہ قبول نہیں کیا تھا جو آپ کو پیش کیا گیا تھا۔ (مسند احمد حدیث نمبر ۷۸۳، ۷۰۴) صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم جن دینی احکام و مسائل سے آگاہ نہ تھے اُن کی تعداد بہت ہی زیادہ ہے۔ جہاں تک صحابہ کے علاوہ دیگر حضرات کے غیر معلوم مسائل کا تعلق ہے اُن کا احاطہ ممکن نہیں اور وہ ہزاروں سے متجاوز ہیں۔ ظاہر ہے کہ صحابہ اس اُمّت میں سب

سے بڑے عالم، فقیہ، صاحبِ تقویٰ اور علم و فضل میں عدیم النظیر تھے۔ اس سے عیاں ہے کہ صحابہ کے بعد جو لوگ آئے وہ ان سے بہرحال کم تر تھے۔ جب صحابہ بکثرت مسائل سے نا آشنا رہے، تو بعد میں آنے والے لوگوں کا بعض احادیث نبویہ سے آگاہ نہ ہونا واضح تر اور کسی شبہ سے پاک ہے۔

جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ کسی خاص امام کو تمام احادیث صحیحہ معلوم تھیں وہ خطاکار اور بدترین غلطی میں مبتلا ہے۔ اس لیے کہ کتبِ حدیث کی جمع و تدوین اس وقت عمل میں آئی جب ائمہ مجتہدین کا دَور ختم ہو چکا تھا۔ اُن کے عُصر و عہد میں یہ کام انجام پذیر نہیں ہو سکا تھا۔ اس کے عین برعکس یہ حقیقت ہے کہ کتبِ حدیث کی جمع و تدوین سے قبل کے مقابلہ میں علمائے متاخرین احادیث نبویہ کا زیادہ علم رکھتے تھے۔ یہ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے کہ حدیث کا علم رکھنے والا کوئی شخص اس کو شک و شبہ کی نگاہ سے نہیں دیکھ سکتا۔

اختلاف کے باوجود رواداری

مندرجہ صدر بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ عصر خیر القرون میں ہمہ دانی کا دعویٰ کسی کو نہ تھا اور صحابہ میں سے بعض نے لاعلمی کی بنا پر بعض مسائل کا وہ جواب دیا جو کتاب و سنت کی رُو سے درست نہ تھا۔ تاہم اس سلسلہ میں اُن کے بارے میں عدمِ اخلاص یا بدگمانی نہیں کی جا سکتی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مسائل میں اختلاف عہد صحابہ ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ تاہم یہ اختلاف کسی وقت بھی اُن کے مابین بُغض و عناد کا موجب نہیں بنا تھا۔ چونکہ یہ لوگ حق کو اپنے ہی اقوال کے اندر محدود نہیں سمجھتے تھے اس لیے اپنے مسلک پر قائم رہتے ہوئے یہ دوسروں کو بھی عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور اُن کے مسلک و مذہب کی قدر کرتے تھے۔ آج کتنے حنفی اور اہل حدیث ہیں جو ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنا جائز نہیں سمجھتے ہیں۔ لیکن اُن حضرات کا طریقہ اس کے بالکل خلاف تھا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے اصحاب برابر مدینہ کے مالکی ائمہ کے پیچھے نمازیں پڑھتے تھے۔ حالانکہ یہ لوگ بسم اللہ نہ

تو سراً پڑھے نہ جہراً۔ خلیفہ ہارون الرشید نے امام مالک کے فتویٰ پر فصد کے بعد وضو کے بغیر نماز پڑھائی۔ قاضی ابویوسف نے اس کے پیچھے نماز پڑھ لی اور دُہرائی نہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ نکسیر پھوٹنے اور جسم سے خون نکلوانے کی صورت میں وضو کے قائل تھے۔ ان سے سوال کیا گیا کہ امام کے جسم سے خون نکل آئے اور وہ وضو نہ کرے تو کیا آپ اس کے پیچھے نماز پڑھیں گے؟ انھوں نے فرمایا بھلا امام مالک اور سعید بن مسیّب جیسے لوگوں کے پیچھے نماز پڑھنے سے کس طرح انکار کر سکتا ہوں۔

قاضی ابویوسفؒ اور محمد بن حسنؒ کے متعلق روایت ہے کہ یہ لوگ عیدین میں تکبیر ابن عباس کے مذہب کے مطابق کہتے تھے۔ اس لیے کہ ہارون الرشید کو اپنے جدِ امجد کی تکبیر زیادہ پسند تھی اور وہ اُن کے پیچھے نماز پڑھا کرتا تھا۔ امام شافعی نے ایک مرتبہ صبح کی نماز امام ابوحنیفہؒ کے مقبرہ کے قریب پڑھی اور امام صاحب کے احترام میں دعائے قنوت نہیں پڑھی اور فرمایا کہ ہم کبھی کبھی اہل عراق کے مذہب کو بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ قاضی ابویوسف کے متعلق روایت ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے حمام میں غسل کر کے جمعہ کی نماز پڑھائی جب لوگ چلے گئے تو پتہ چلا کہ حمام کے کنوئیں میں چوہیا مری ہے۔ ان سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کچھ مضائقہ نہیں آج ہمارا عمل اہلِ مدینہ کے مذہب پر ہو گا کہ "پانی کی مقدار جب دو قلّہ ہو جائے تو وہ پلید نہیں ہوتا"۔ (الانصاف شاہ ولی اللہ دہلوی)

اصل بات یہ ہے کہ دین اسلام نے رسول اللہؐ کے سوا کسی کو بھی یہ درجہ نہیں دیا کہ اُس کی ہر بات بلا کسی تنقید کے تسلیم کر لی جائے۔ ہر صاحب علم پر واجب ہے کہ دین کے معاملات میں اپنی فہم و بصیرت سے کام لے اور اس وقت تک کسی بات کی پیروی نہ کرے جب تک وہ یہ نہ معلوم کرے کہ جس بات کی وہ پیروی کر رہا ہے وہ خدا کی شریعت کے موافق ہے یا نہیں؟ اگر کوئی شخص خود اتنا علم نہیں رکھتا ہے تو اس کا یہ فرض ہے کہ وہ دین کی باتیں ان لوگوں سے معلوم کرے جن کے علم اور تقویٰ پر اس کو پورا پورا اعتماد ہے۔ قطع نظر اس سے کہ وہ

کس امام کے پیرو ہیں اور کس گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس دین میں پیدائشی حنفی اور پیدائشی اہلِ حدیث کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔

"اسباب اختلاف الفقہاء" کے مصنف نے پہلے فقہی اختلافات کے اسباب دوجوہ پر روشنی ڈالی ہے اور پھر بتایا ہے کہ فقہی اختلافات کے بارے میں اہل اسلام کا کیا رویہ ہونا چاہیئے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اختلافات دین میں اساسی و اصولی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ یہ تخریج و استنباط کے اختلاف پر مبنی ہیں اور دین میں اس کی گنجائش ہے۔ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنی مملکت میں یہ فرمان جاری کیا تھا کہ:

"جس علاقہ میں لوگ جن ائمہ کے اقوال پر عمل کر رہے ہیں ان کو اسی حال پر چھوڑ دیا جائے۔ ان اختلافات کی وجہ سے دین میں بڑی وسعت پیدا ہوگئی ہے۔ میں دین کی راہ میں اس کو تمام قیمتی چیزوں میں بڑی غیر معمولی چیز سمجھتا ہوں۔ یہ بڑی ناپسندیدہ حالت ہوتی کہ اس قسم کے مسائل میں لوگ کسی ایک ہی پہلو پر سمٹ جاتے۔" (مسند دارمی مطبوعہ ہند ص ۸۰)

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ رقمطراز ہیں کہ:

"امام ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی اور اُن سے پہلے قاضی ابویوسف اور محمد بن حسن اس خیال کا اظہار کر چکے ہیں کہ ان اختلافی مسائل کا ہر پہلو صحیح اور درست ہے۔" (عقد الجید ص ۱۱)

مذکورہ صدر مقاصد کے پیش نظر راقم نے اس کتاب کو اُردو کے قالب میں ڈھال کر قارئین کرام کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ ہی صحیح ہے اور ان میں بے جا تنگ ظرفی اور شدت ملت اسلامیہ کے شیرازہ کو بکھیرنے والی ہے۔ خداوند کریم مسلمانوں کو اس سے محفوظ رکھے۔ آمین

خیالِ خاطرِ احباب چاہیئے ہر دم
انیسؔ ٹھیس نہ لگ جائے آبگینوں کو

مورخہ: ۸ر اپریل سنہ ۱۹۸۸ء

غلام احمد حریریؔ
ڈی — ۶۱ پیپلز کالونی فیصل آباد
فون نمبر- ۴۵۸۸۹

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تصدیر

بقلم

صاحب الفضیلۃ الشیخ عبدالرزاق عفیفی

الحمد للہ رب العالمین، واشہد ان لا الٰہ الا اللہ، وحدہ لاشریک لہ۔ واشہد ان نبینا محمداً عبدہ ورسولہ، صلوات اللہ وسلامہٗ علیہ وعلیٰ آلہ وصحبہ، وبعد:۔

حمد وصلوٰۃ کے بعد واضح ہو کہ اسلامی شریعت کے مصادر و مآخذ کتاب اللہ، سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن سے ماخوذ و مستنبط دلائل یعنی اجماع و قیاس ہیں۔ کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ دونوں شریعت کے مقاصدِ عامّہ اور قواعدِ کلیہ کو محیط ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ شریعت کے مصادر جن قواعدِ عامّہ پر مشتمل ہیں اور جو کلّی دلائل اُن سے متفرع ہوتے ہیں، کسی محقق کے لیے محض اُن سے باخبر ہونا یا اُن کو ذہن نشین کرنا ہی کافی نہیں۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ایسے علمی ملکہ سے بہرہ ور ہو جس کی بنا پر وہ اُن کی صحت کو ثابت کر سکے اور اُن سے صحیح طور پر احتجاج و استدلال کی قدرت رکھتا ہو۔ اُسے بخوبی آگاہ ہونا چاہیئے کہ ان سے استنباط کا طرز و انداز کیا ہے اور اختلافی مسائل میں ان سے استدلال کیوں کر ممکن ہے۔ وہ جانتا ہو کہ ان کے ردّ و قبول کے بارے میں کن خیالات کا اظہار کیا جا چکا ہے۔ نیز یہ کہ جزئی واقعات پر ان کو کس طرح منطبق کیا جا سکتا ہے۔ علاوہ بریں اسے لوگوں کے اندر پائے جانے والے رسم و رواج۔ اور اُن کے مختلف د

تنوع احوال وظروف سے کلیتہً آگاہ وآشنا ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ صحت کے ساتھ واقعات پر منطبق کرنے کے لیے یہ امر نہایت مؤثر ہے۔ اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس طرح کسی واقعہ کو کسی ایسے قاعدہ کے ساتھ چسپاں نہیں کیا جا سکتا جو اس سے متعلق نہ ہو اور نہ ہی اس کو کسی ایسے مسئلہ کے ساتھ ملحق کیا جا سکتا ہے جو اس کی نظیر نہ ہو۔

کوئی شخص اس وقت تک جہالت کی پستی سے نکل کر علم وفضل کی رفعت کو نہیں چھو سکتا، جب تک وہ ایسی علمی استعداد اور فکری قوت سے بہرہ ور نہ ہو جس کی اساس پر وہ شریعت کے کلی قواعد اور مقاصدِ عامہ کی روشنی میں تفصیلی دلائل سے دینی احکام کا اخذ واستنباط کرنے کے قابل نہ ہو۔

یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ ملتِ اسلامیہ کے بکثرت اسلاف اور بعض متاخرین نے شریعت کے مصادر وماخذ سے استنباطِ احکام میں اپنی پوری صلاحیتوں کو وقف کر دیا تھا اور اس ضمن میں محنت وکاوش کا کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا۔ یہ احکام اصول وفروع دونوں سے متعلق تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ طرزِ بحث اور اُن کے وضع کردہ اُصول وضوابط کے مختلف ہونے سے اُن کے افکار وآراء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اِس لیے کہ انھوں نے احکام کی بنیاد انہی اصولوں پر رکھی تھی۔

اس طرح اسلاف نے ہمارے لیے توحید، فقہ اور اخلاق کا ایسا عظیم علمی ذخیرہ باقی چھوڑا جس کی نظیر کسی عصر وعہد میں دیگر اقوام وملل کے یہاں نہیں ملتی۔ اللہ تعالیٰ نے اُن کو جس وسعتِ فکر، عمقِ نظر، سلامت روی، اخلاصِ نیت اور قوتِ نطق وبیان سے نوازا تھا، اُس کے زیرِ اثر انھوں نے ہمارے لیے بحث کا باب وا کر دیا اور اجتہاد کی راہ پر گامزن ہو کر ہمارے لیے اُس کے راستوں کو آسان کر دیا۔

ہمارے سلف صالحین کے استنباط کردہ مسائل واحکام میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ حرص وہوا اور انحراف وکج روی کا پیدا کردہ نہ تھا۔ اس کو اختلاف برائے اختلاف بھی

نہیں کہا جا سکتا۔ بخلاف ازیں وہ ان اسباب کی پیداوار تھا جن کی بنا پر خطا کار کو معذور قرار دیا جا سکتا ہے اور غلطی کے باوجود اسے ایک اجر سے نوازا جاتا ہے۔ اور اگر درست ہو تو اس کی تعریف کی جاتی ہے اور اُسے دو اجر ملتے ہیں۔ یہ اللہ کا خاص فضل و رحمت ہے۔ واللہُ علیمٌ حکیمٌ۔

اسبابِ اختلاف

اختلافِ احکام کے اسباب بہت سے ہیں، جن میں سے چند ایک ذکر کیے جاتے ہیں:

۱۔ دلیل کے الفاظ میں ابہام و اجمال۔

۲۔ دو دلیلوں میں تعارض اور اُن کی تطبیق و توفیق یا ایک کو دوسری دلیل پر ترجیح دینے میں اختلاف۔

۳۔ دلیل کے منسوخ یا غیر منسوخ ہونے میں اختلاف۔

۴۔ دلیل کی صحت میں بایں طور اختلاف کہ ایک فریق اُسے قابلِ استدلال تصور کرتا ہو، جب کہ دوسرا نا قابلِ احتجاج گردانتا ہو۔

۵۔ اصولی ضابطہ میں اختلاف کا پایا جانا۔

۶۔ مناطِ حکم میں اختلاف کا ہونا۔

۷۔ جب کہ نفسِ مناط پر اتفاق ہو۔ مگر مناطِ حکم کے اثبات میں اختلاف پایا جاتا ہو۔

و دیگر امور جن کی وجہ سے علماء کے مابین اختلاف نمودار ہوا۔ اگر اختلاف کا موجب و محرّک حق کی طلب و تلاش ہو اور اس کا مقصد حق تک رسائی ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔ خصوصاً جب کہ بحث کا مسلک و منہاج ضدّ و عناد اور جدل و نزاع کے موجبات سے پاک ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے اسلاف نے باہم ایک دوسرے سے انصاف کیا اور جب اُن پر حق کا ظہور ہوا تو اس کے سامنے گردنِ تسلیم خم کر دی۔ نہ کسی کو برا بھلا کہا نہ کسی کا الٹا سیدھا نام رکھا۔ یہ جملہ عیوب و نقائص بعد میں آنے والے لوگوں میں پیدا ہوئے۔

بکثرت قدیم و جدید علماء نے اختلاف کے مصدر و منشا اور اسباب کے موضوع پر

کتابیں تحریر کیں۔ مثلاً مندرجہ ذیل تصانیف :

(۱) کتاب التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول للشیخ عبدالرحیم الاسنوی

(۲) کتاب تخریج الفروع علی الاصول للشیخ محمود الزنجانی

(۳) الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف للشیخ ولی اللہ الدہلوی

(۴) اسباب اختلاف الفقہاء للشیخ علی الخفیف

مزید برآں علم الخلاف کے موضوع پر جو کتب تصنیف کی گئی ہیں اُن میں متفق علیہا اور اختلافی مسائل واحکام کی تفصیل کے ساتھ ساتھ اسبابِ اختلاف پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

کتاب ہذا ــــ جس کا مقدمہ زیر تسوید ہے ــــ کے مصنف فضیلۃ الاستاذ الشیخ عبداللہ ابن عبدالمحسن الترکی نے بھی اپنے آپ کو اس موضوع پر لکھنے والوں کے زمرہ میں شامل کیا ہے، چنانچہ اس موضوع پر جو کچھ لکھا گیا تھا اس کو انہوں نے بنظرِ غائر پڑھا۔ جو مواد منتشر مقامات پر بکھرا پڑا تھا اسے تلاش کیا اور اچھی طرح سے چھانا پھٹکا۔

اسی طرح جو جواہر پارے کتبِ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، علم الخلاف اور تقابلِ ادیان کے موضوعات پر تصنیف کی جانے والی مختلف کتب میں منتشر پڑے تھے اُن کو ڈھونڈھ نکالا اور یکجا کیا۔ اُن میں جو افکار و آراء اور اسبابِ اختلاف مذکور تھے اُن کو تلاش کیا۔ پھر اس کا خلاصہ تیار کیا جس سے اختلاف کا طریق واضح ہوگیا، اس کا نفع عام ہوا اور اُسے استحکام نصیب ہوا۔ پھر ان تابدار موتیوں کی نہایت عمدہ طریق اور حسنِ ترتیب کے ساتھ شیرازہ بندی کی۔ جس کے نتیجہ میں اُن کی بحث وتحقیق کے نتائج بہترین صورت میں نمودار ہوئے، جس میں اُن کی شخصیت کی جھلک نمایاں ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ان کی محنت وکاوش کے ثمرات جلوہ گر ہیں۔

بایں ہمہ اس کتاب کا قاری بعض اوقات ایک بات کو غلط سمجھتا ہے، حالانکہ وہ درست ہوتی ہے۔ اس لیے کہ کسی چیز کو صحیح یا غلط قرار دینے میں نقطۂ نظر کا اختلاف ممکن

ہے اور اس کے بارے میں علماء کے اندر فرقِ مراتب پایا جاتا ہے۔ اس کائنات پر کوئی بھی معصوم نہیں ماسوا اُس کے جس کو اللہ تعالیٰ عصمت سے نوازے۔ پس اللہ ہی سے اِعانت مطلوب ہے اور اُسی کی طرف سے الہام والقاء کی توقع کی جاتی ہے۔

وحسبنا اللہ ونعم الوکیل، وصلی اللہ علی نبینا محمد وعلیٰ اٰلہ وصحبہ اجمعین۔

عبدالرزاق عفیفی

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

مقدّمہ

الحمد للہ، نحمدہٗ ونستعینہ ونستغفرہ، ونعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا، من یھد اللہ فلامضل لہ، ومن یضلل فلاھادی لہ، واشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ، واشھد ان محمدا عبدہٗ ورسولہ صلی اللہ علیہ وعلی اٰلہ وصحابتہ وسلم۔

حمد وصلوٰۃ کے بعد واضح ہو کہ بعض لوگوں کے نزدیک یہ بڑی عجیب بات ہے کہ جب شریعت ایک ہے، اس کا سرچشمہ ایک ہے، اللہ کی جانب سے اُسے لوگوں تک پہنچانے والا بھی ایک ہے تو اس میں اختلاف کیوں کر رُونما ہو گیا۔ یہ شریعت تو صرف اس لیے آئی ہے کہ لوگ اس پر عمل کریں اور اپنے تمام اُمور میں اس کے مطابق فیصلہ کریں، تو پھر اختلاف کے کیا معنیٰ؟ بعض اصحاب غرض اسی بنا پر اُس شریعت کاملہ کو ہدفِ طعن بناتے ہیں جس کی شان میں قرآن عزیز میں فرمایا:

وَاِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ ۔ لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ ؕ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ ۔

(سورۃ فصلت: ۴۱-۴۲)

یہ تو ایک عالی رتبہ کتاب ہے۔ اس پر جھوٹ کا دخل نہ آگے سے ہو سکتا ہے نہ پیچھے سے اور دانا اور خوبیوں والے (اللہ) کی اُتاری ہوئی ہے۔

نیز فرمایا:

"اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّكۡرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ" (بے شک یہ (کتاب) ہم ہی نے اُتاری ہے اور ہم ہی اس کے نگہبان ہیں)

مگر یہ سارے (شکوک و شبہات) کافور ہو جاتے اور حق نکھر کر سامنے آجاتا ہے جب اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شریعت تمام بنی نوعِ انسان اور تمام عصور و اَزمنہ کے لیے تا قیام قیامت پیدا ہونے والی تمام صعوبات و مشکلات کو حل کرنے کے لیے آئی ہے۔ اسی پر تمام رسالتوں کا خاتمہ ہو گیا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے ساتھ ہی انسانوں پر وحی نازل ہونے کا سلسلہ اِتمام کو پہنچا۔

یہ جانی پہچانی حقیقت ہے کہ حوادث و واقعات غیر منتہی ہیں بلکہ نت نئے حوادث رُونما ہوتے اور اولتے بدلتے رہتے ہیں۔ چنانچہ لوگوں کے جو امور باقی رہنے والے اور ناقابلِ تغیر تھے شریعت نے انہیں کھل کر بیان کیا اور اسی لیے اُن میں کم اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً عقائد و عبادات، احکام وراثت، نکاح و وفات سے متعلق احکام و مسائل یا وہ امور جن کو جدید اصطلاح میں احوالِ شخصی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بخلاف ازیں لوگوں کے جو امور د معاملات تغیر پذیر تھے اُس کے بارے میں شریعت نے ایسے نصوص اور قواعدِ عامہ پیش کئے جن سے تمام حوادث و واقعات کے احکام اخذ کئے جا سکتے ہیں۔ اب یہ مجتہدین کا کام ہے کہ واقعات کو نصوص پر منطبق کریں ان سے استنباطِ احکام کریں۔ اور یاد رہے کہ اجتہاد کا اہل ہر کس و ناکس نہیں ہو سکتا۔ اس کے عین برعکس علماء نے اجتہاد کے لیے حدود و قیود وضع کئے اور ان کو اجتہاد کی اصل و اساس ٹھہرایا ہے۔ علماء کے وضع کردہ ضوابط ایک ایسا معیار و میزان ہیں جن میں رکھ کر اجتہادِ صحیح و فاسد کو باہم ممیز و ممتاز کیا جا سکتا ہے۔

پھر یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ دین کے بنیادی ارکان و ضوابط میں معتبر علماء کے نزدیک کوئی اختلاف رُونما نہیں ہوا۔ بلکہ یہ اختلاف صرف فروعی مسائل تک محدود ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہوئی اور ظاہر ہے کہ علماء بھی بشر ہیں اور اُن کے یہاں فکر و نظر کی مدد

سے استنباطِ مسائل اور شرعی علوم کے اسرار و حکم کے معلوم کرنے اور نصوصِ نازلہ اور اُن کے اسباب کا اِحاطہ کرنے میں بتقضائے بشریت نزاع و خلاف کا پیدا ہو جانا کچھ بھی محلِ حیرت و استعجاب نہیں ہے اور نہ ہی اس سے شریعت پر جرح و قدح وارد ہوتی ہے۔ اس لیے کہ شریعت ایک جداگانہ چیز ہے اور علماء کے افکار و آرا چیزے دیگر!

اگر نظامہائے وضعی میں اختلاف کا پایا جانا موجب نقص و عیب ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ ذہنِ انسانی کی اختراع ہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ اپنے اختراع کرنے والوں کی طرزِ بود و ماند، اُن کے رسم و رواج اور ماحول و معاشرہ وغیرہ سے متاثر ہوتے ہیں۔ بخلاف ازیں شریعت اسلامیہ اُس علیم و خبیر کی عطا کردہ ہے جو اپنی مخلوقات پر رحیم و کریم اور اُن کے مصالح و فوائد سے بخوبی آگاہ ہونے کے ساتھ ساتھ ہر طرح کے نقص و عیب سے منزّہ ہے۔

اس کتاب میں ہماری فکر و نظر کی جولانگاہ فقہاء کے مابین رُونما ہونے والے اختلاف کے اسباب و وجوہ ہیں۔ ان اسباب کے جان لینے سے وہ حیرت و استعجاب دُور ہو جائیگا۔ جو شریعت میں پائے جانے والے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ خصوصاً جب کہ احکام کے بارے میں علماء کے مابین پائے جانے والے اختلاف کو بنظر انصاف و اعتدال اور تلاشِ حق کے زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے۔ باقی رہے اسبابِ اختلاف تو وہ اس قدر زیادہ ہیں کہ اُن کا حصر و شمار حیطۂ بشری سے خارج ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقلِ انسانی کے درجات و مراتب اور اطراف و جہات کا اِحاطہ ممکن نہیں۔ مزید براں جب علماء کی اختلافی آرا کا شمار ممکن نہیں تو اُن کے اسباب کا حصر و عدد کیسے ممکن ہوگا؟ بالکل اسی طرح جس طرح کسی مخصوص شخص کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ اُس کا علم جملہ احادیث نبویہ کو محیط ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک عالم جن احادیث سے آگاہ ہے دوسرا اُن سے نابلد ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شریعت عربی زبان میں نازل ہوئی، اور استنباطِ احکام میں کثیر اختلاف عربی کی تعبیر و بیان میں پائے جانے والے اختلاف پر مبنی ہے۔ اسی لیے علماء نے اجتہاد کے شرائط

اور نصوص کی تفسیر و توضیح کے لیے عربی زبان کے اسالیب و معانی میں مہارت کو ضروری قرار دیا۔ علاوہ بریں اختلاف کی اکثر و بیشتر انواع اصولِ احکام میں پائے جانے والے اختلاف پر مبنی ہیں۔ بنا بریں اسبابِ اختلاف کا درس و مطالعہ اس امر کا متقضی ہے کہ از اول تا آخر اصول الفقہ، مصطلحاتِ حدیث اور مباحثِ لُغویہ کا بنظرِ غائر مطالعہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ مختلف فیہا مسئلہ کی اصل کیا ہے اور تطبیق فی الفروع پر اس کے کیا اثرات مترتب ہوتے ہیں۔

اس کا تفصیلی مطالعہ جس میں عند التطبیق اس کے اثر پر غور و فکر بھی شامل ہو طویل وقت، شدید محنت اور سابق الذکر علوم و فنون میں مہارت تامّہ کا متقضی ہے —— اور ظاہر ہے کہ سردست مجھ میں یہ صلاحیت نہیں پائی جاتی —— اسی طرح اسبابِ اختلاف کے تفصیلی مطالعہ کے لیے اُن فقہی قواعد سے آگاہی بھی لازم ہے جن میں اختلاف پیدا ہونے کی وجہ سے فروع میں اختلاف رُونما ہوا۔ اس کے ساتھ ساتھ ہر فقہی مکتبِ فکر کے اصولوں کی معرفت اور استنباطِ مسائل میں اس مذہب کے ائمہ کے مسلک و منہاج کا جاننا بھی ازبس ناگزیر ہے ہے۔ اس لیے کہ ہر فقہی مذہب کے اپنے جداگانہ اصول و قواعد ہیں اور اُن کو جاننے کے لیے اُن کے آثار و اقوال اور اُن کی تالیف کردہ کتب کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس طرح موضوعِ زیرِ قلم کے درس و مطالعہ کے لیے مذکورہ صدر جملہ امور بلکہ اس سے زیادہ اصول و ضوابط سے آگاہ ہونے کی ضرورت ہے —— مگر میرے لیے یہ بات نہایت دشوار ہے اور قبل ازیں اس کا اعتراف کر چکا ہوں ——

اس میں شبہ نہیں کہ بکثرت اکابر علماء نے اس مسئلہ کو موضوعِ بحث بنایا ہے: تاہم وہ اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ نہ کر سکے۔ اگر ایک مصنف نے کسی چیز کو بیان کرنے کا بیڑا اٹھایا تو اس سے دوسری ضروری بات ذکر کرنے سے رہ گئی۔ اور بعض امور تو ایسے ہیں جن کو کسی نے بھی نہ چھوا۔ اس لیے یہ موضوع عرصۂ دراز سے طویل مطالعہ اور تحقیق و تدقیق کا محتاج چلا آ رہا ہے۔ اس لیے میں نے اپنی محدود بساط کے مطابق اس کا تذکرہ چھیڑا اور

جہاں تک ممکن ہو سکا میں نے اس موضوع پر تصنیف کردہ کتب کا مطالعہ کیا۔

اس موضوع سے عہدہ برآ ہونے میں میں نے جو طرز و انداز اختیار کیا ہے اس کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

کتاب ہذا میں میرا طرز و انداز

۱۔ میں نے ہر باب میں بعض مسائل کا ذکر کیا جو اختلاف کے موجب ہوئے۔ اسی طرح میں نے ہر مسئلہ میں وارد شدہ اہم اقوال کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ بعض جگہ مختصراً ہر قول کے نمایاں ترین براہین و دلائل بھی ذکر کر دئیے ہیں۔ بعد ازاں تفریع کی جانب توجہ مبذول کی اور متنازعہ فیہا فرعی مسئلہ کی ایک یا زیادہ مثالیں ذکر کر دیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی بیان کیا کہ مسئلہ زیر بحث میں سب سے اہم قول کس کا ہے۔ نیز اس پر روشنی ڈالی کہ اصل میں پیدا شدہ اختلاف کس طرح فرع میں اختلاف پیدا ہونے کا موجب بنا۔ اس طرح ہر فرع کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیا۔ اس سے میرا مقصد صرف آگاہ کرنے کا ہے تاکہ ایک مسئلے کو دوسرے پر قیاس کر کے معلوم کر لیا جائے۔ مسائل کا استقصاء اور استیعاب مقصود نہیں ہے۔ اس لیے کہ اصول کے ابواب میں سے ہر باب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ البتہ اگر ایک مسئلہ سے آگاہ کر دیا جائے تو اس سے دوسرے کی پہچان کا راستہ نکل آتا ہے باقی رہے وہ اصولِ قاعدہ جو فروع پر یا تو اثر انداز ہوتے ہی نہیں یا کم ہوتے ہیں تو میں نے ان سے تعرض نہیں کیا۔

میں نے مسائل میں توسّع سے اس لیے کام نہیں لیا تاکہ بحث کا دائرہ زیادہ سے زیادہ اسبابِ اختلاف کو سمو سکے۔ علاوہ بریں اصول و فروع اور علماء کے مابین پائے جانے والے اختلاف کے ذکر و بیان سے میرا مقصد یہ بتانا نہیں کہ ان میں مسلکِ حق و صواب کون سا ہے بلکہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ فروعی مسائل میں پایا جانے والا اختلاف اصولی مسائل سے

اختلاف پر مبنی اور مترتب ہے۔

۲۔ تفریع میں متنازع فیہا مسئلے کی جو مثال ذکر کی جاتی ہے بعض اوقات اس میں ایک سے زیادہ اسباب موجود ہوتے ہیں مگر میں ایک ہی سبب کا ذکر کرتا ہوں تاکہ مفرع علیہا قاعدہ کی توضیح کے لیے اس سے استشہاد کیا جائے۔

۳۔ میں نے فقہی قواعد اور اُن کے اختلاف نیز تطبیق فی الفروع پر اس کے اثر کے ضمن میں مستقل طور پر اس لیے گفتگو نہیں کی کہ یہ نہایت طویل الذیل ہے اور یہاں اسکے ذکر و بیان کی گنجائش نہیں۔ نیز اس لیے کہ یہ بھی شرعی دلائل کے زیر اثر اور انہی سے ماخوذ ہے۔ جس طرح احکام میں سے کوئی حکم ہوتا ہے اور انہی دلائل کی روشنی میں اسے ثابت کیا جاتا ہے۔

۴۔ میں نے اس بحث کی تالیف کے سلسلہ میں متعدد کتب سے استفادہ کیا ہے جن میں سے مندرجہ ذیل کتب نہایت اہم ہیں:

۱۔ تخریج الفروع علی الاصول از زنجانی

۲۔ التمہید از اسنوی

۳۔ القواعد والفوائد الاصولیۃ از ابن اللحام

و دیگر کتب جو اسبابِ اختلاف پر تحریر کی گئیں۔ خصوصاً اسبابِ اختلاف الفقہاء از پروفیسر علی الخفیف۔

مزید براں کتب اصول، تفسیر، حدیث، فقہ اور تاریخ فقہ سے بھی بطور خاص استفادہ کیا۔

۵۔ یہ کتاب تمہید، چار ابواب اور خاتمہ پر مشتمل ہے۔

۱۔ تمہید میں مندرجہ ذیل مباحث زیر بحث آئے ہیں:

ا۔ فکری اختلاف ایک فطری امر ہے۔

ب۔ ظہور اختلاف کی مختصر تاریخ

ج۔ اختلافی مسائل و انواعِ اختلاف کا اجمالی جائزہ۔

د۔ اختلاف کے بارے میں علماء کے افکار و نظریات۔

ھ۔ بعض مسائل میں اختلاف کی عدمِ اہمیت کے وجوہ۔

و۔ مذہبی اختلاف اور تعصب۔

ز۔ اسبابِ اختلاف معلوم کرنے کے فوائد۔

ح۔ مذموم اختلاف کے آثار و نتائج۔

۲۔ باب اوّل : فقہی قواعد پر مبنی چند مسائل جن میں پایا جانے والا اختلاف فروعی اختلاف کا موجب بنا۔

۳۔ باب دوم : بعض دلائل جن میں پایا جانے والا اختلاف فرعی اختلاف کا محرّک ثابت ہوا۔

۴۔ باب سوم : بعض اسبابِ اختلاف جو دلالتِ نصوص پر مبنی ہیں۔

۵۔ باب چہارم : تعارض و ترجیح کا بیان

۶۔ خاتمہ : اختلاف کے بارے میں اہل اسلام کا موقف۔ تمسک بالکتاب والسنۃ کی ترغیب۔

فضیلۃ الاستاذ الشیخ عبدالرزاق عفیفی نے اس تالیف کی تیاری میں میرے ساتھ جو تعاون فرمایا اور حسن مساعی جمیلہ کو کام میں لائے میں برملا اُن کا اعتراف کرتا ہوں۔ انہوں نے انتہائی کشادہ دلی سے کام لے کر ہر اُس قدم پر میری طرف تعاون کا ہاتھ بڑھایا جو میں نے اُن سے علمی استفادہ اور اُن کے اخلاقِ جلیلہ کی پیروی میں اٹھایا۔ بارگاہِ ربّانی میں دعا ہے کہ اُن کے ہر عمل پر انہیں جزائے خیر سے نوازے اور اُن کی عمر دراز فرمائے۔ نیز مجھ کو، انہیں اور تمام اہل اسلام کو اعمالِ صالحہ بجالانے کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین

و اٰخر دعونا ان الحمد للہ رب العالمین

تمہید

۱- فکری اختلاف ایک فطری امر ہے۔
۲- ظہورِ اختلاف کی مختصر تاریخ
۳- اختلافی مسائل وانواعِ اختلاف کا اجمالی جائزہ
۴- اختلاف کے بارے میں علماء کے افکار ونظریات
۵- بعض مسائل میں اختلاف کی عدمِ اہمیت کے وجوہ
۶- مذہبی اختلاف اور تعصب
۷- اسبابِ اختلاف معلوم کرنے کے فوائد
۸- مذموم اختلاف کے آثار ونتائج

۱۔ فکری اختلاف ایک فطری امر ہے

انسان خداوندی مخلوقات میں سے ایک مخلوق ہے اور اپنے جسم کے نشوو بقاء کے لیے غذا، ہوا، تنفس اور اخراجِ فضلات کی محتاج ہے۔ رُوحانی زندگی کے لیے اُسے ایسے عقیدہ کی ضرورت ہے جس پر ایمان لاکر اُسے قلبی تسکین حاصل ہو۔ وہ ایسے شیرازہ کا بھی محتاج ہے جو ایک طرف اس کے رشتہ کو اپنے خالق اور اپنے آپ کے ساتھ اور دوسری طرف تمام بنی نوعِ انسان کے ساتھ جوڑ دے۔ ایک ناقص مخلوق ہونے کے اعتبار سے انسان ان سب باتوں کا محتاج ہے۔ اُس کی فکری، جسمانی اور نفسانی اہلیتوں اور صلاحیتوں کا دائرہ محدود ہے۔ ہر زمان و مکان میں انسانوں کے جذبات و احساسات مختلف رہے ہیں اگر ایک شخص ایک چیز کو پسند کرتا ہے تو دوسرا اُسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ ایک شخص ایک چیز کو مصلحت پر مبنی قرار دیتا ہے تو دوسرا اسے فساد پر محمول کرتا ہے۔

ان تمام مصالح کے پیشِ نظر اللہ تعالیٰ نے شریعت کو نازل فرمایا تاکہ ہر زمان و مکان میں وہ خیر سے محروم نہ رہیں۔ بنی نوعِ انسان کو اُن کی ذات پر اس لیے نہ چھوڑا کہ وہ اپنے امور کی تنظیم اور اپنے جذبات و احساسات کے اختلاف میں کوتاہ نظر تھے۔ اگر یہ ذمہ داری انسان کی اپنی ذات پر ڈال دی جاتی تو نظامِ عالم درہم برہم ہو جاتا۔ اور انسانی ذہن کے اختراع کردہ نظامہائے وضعی میں اسی چیز کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ محض اس لیے کہ یہ قوانین انسان کی اختراع ہیں اور انسان اپنی خلقت کے اعتبار سے کوتاہ بین واقع ہوا ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ انسان جو چیز آج بناتا ہے وہ نہ دوسرے زمانہ کے لائق ہوتی ہے نہ دوسری جگہ کے موزوں و

مناسب ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے ماحول، زمان و مکان اور مصالح و فوائد سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ اس لیے اس کی وضع کردہ چیز تغیر و تبدل سے محفوظ نہیں رہ سکتی۔

اس سے یہ چیز کھل کر سامنے آتی ہے کہ فکری اختلاف اختلافِ اغراض و طبائع کی وجہ سے ایک فطری امر ہے۔ اور یہی بات لوگوں کی عادات اور رسم و رواج کے فرق و اختلاف سے نمایاں ہوتی ہے۔ غرض یہ کہ انسان کی اپنی بنا کردہ کوئی چیز بھی اختلاف سے مبرا نہیں ہے مگر شریعت اسلامیہ اپنے اصولِ عامہ یعنی عقائد، عبادات اور معاملات کے اعتبار سے اختلاف سے پاک ہے۔ بظاہر جو اختلاف رُونما ہوا وہ مجتہدین کے فکری اختلاف اور نصوصِ شرعیہ کو واقعات پر منطبق کرنے کی وجہ سے ہوا۔

۲۔ تاریخ اختلاف کا اجمالی خاکہ

فقہِ اسلام کے بعض مورّخ اس کو چار زمانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

(۱) عہدِ رسالت

(۲) عہدِ صحابہ تا اختتام پہلی صدی ہجری

(۳) عصرِ تدوین و اجتہاد تا نصف چوتھی صدی ہجری

(۴) عصرِ تقلید بعد نصف چوتھی صدی ہجری

(مختصر تاریخ التشریع الاسلامی از عبد الوہاب خلاف ص ۴۲)

یہ تقسیم زمانی صحیح ہو یا غلط، ہمارے پیش نظر صرف یہ امر ہے کہ اختلاف کا آغاز کب ہوا اور وہ کب پروان چڑھا؛ ذیل میں ہم اس کا اجمالی خاکہ کھینچتے ہیں:

۱۔ سب مسلمانوں کے نزدیک یہ بات قطعی و حتمی ہے کہ دین اسلام پورے کا پورا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعے اسے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا، تاکہ آپ لوگوں کو اللہ کی طرف بلائیں اور ان کو اللہ تعالیٰ کا پیغام کو پہنچائیں۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہوں یا دوسرے عرب اُن کے یہاں نہ تو کوئی حکومت پائی جاتی تھی اور نہ ہی وہ کسی شریعت کے پیروکار تھے۔ عرب اُس زمانہ کی تمام اقوام سے پسماندہ اور تنظیم و ترقی سے بہت دُور تھے۔ اُس زمانہ کی سلطنتوں اور حکومتوں میں انکو کوئی مرتبہ و مقام حاصل نہ تھا۔ اندریں اثنا اللہ تعالیٰ نے سرورِ کائنات حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اس دین کو نازل فرمایا جس میں نہ صرف عرب بلکہ پوری کائنات کی فلاح و بہبود مضمر تھی۔ چنانچہ حضورؐ نے لوگوں کو اس دین کی دعوت دی، وہ اس پر ایمان لے آئے اور آپ کی لائی ہوئی ہر بات کی پابندی کرنے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گمراہی کے بعد وہ راہِ راست پر آ گئے اور پسماندہ ہونے کے بعد راہِ ترقی پر گام زن ہو گئے چنانچہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و فرامین پر جادہ پیما ہونے میں اُن میں سے کوئی بھی لیت و لعل نہ کرتا تھا۔ اس لیے کہ حضورؐ پر ایمان لانے اور اس دین کے دائرہ میں داخل ہونے کا اس کے سوا کوئی مطلب نہ تھا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ بھی اللہ کی طرف سے لائے وہ وحیِ الٰہی پر مبنی تھا۔ خواہ اس کے الفاظ و معانی دونوں من جانب اللہ ہوں (جیسے قرآن کریم) یا اس کا معنی و مفہوم اللہ کی طرف سے ہو اور الفاظ آپ کے ہوں (جیسے حدیث نبوی) جملہ اُمورِ حیات میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مسلمانوں کے لیے مرکز و محور کی حیثیت رکھتی تھی۔ چنانچہ جب بھی نیا واقعہ رُونما ہوتا تو صحابہ اُس کے بارے میں رسول کریمؐ سے دریافت کرتے۔ آپؐ اُن کو اللہ کے حکم سے آگاہ کرتے اور وہ اسے بسر و چشم قبول کر لیتے۔ بعض اوقات صحابہ اجتہاد سے کام لیتے۔ اگر اُن کا اجتہاد درست ہوتا تو حضورؐ انہیں اُس پر قائم رہنے دیتے۔ اگر غلط ہوتا تو آپ اُن کی غلطی واضح کرتے اور وہ اسے ترک کر دیتے۔ عہدِ رسالت میں اختلاف کا نام و نشان بھی نہ تھا۔ آپؐ سب مسلمانوں کا محور و مرکز تھے اور آپ وحی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ سے احکام اخذ کیا کرتے تھے۔ جب دین کی تکمیل ہو گئی اور آپ تمام احکام لوگوں تک پہنچا چکے تو آپؐ اس

جہانِ فانی سے تشریف لے گئے۔ حضورؐ ملتِ اسلامیہ کو ایسی روشن شاہراہ پر چھوڑ گئے جس میں شب و روز کا کچھ امتیاز نہیں۔ اس سے کج روی وہی شخص اختیار کرتا ہے جو قعرِ ہلاکت میں گرنے کا متمنی ہو۔ ظاہر ہے کہ وہ جادۂ مستقیم اللہ کی کتاب اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔

۲- تکمیلِ دین اور انقطاعِ وحی کے بعد جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو شریعتِ الٰہی سے متعلق جملہ امور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو سونپے گئے۔ صحابہ خیر القرون کے لقب سے نوازے گئے تھے اور قرآن کریم نے اُن کی عدالت و ثقاہت کی شہادت دی ہے۔ وہ سب لوگوں سے رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب تر اور شریعتِ الٰہی کے اسرار و رموز سے بخوبی آگاہ و آشنا تھے۔ چنانچہ انہوں نے اس دین کی تبلیغ و اشاعت کا بیڑا اٹھایا اور اُن کو پیہم فتوحات حاصل ہوتی چلی گئیں۔ وہ کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ کی راہ پر گام زن تھے اور اس پر عمل پیرا ہونے اور اس کو واقعات پر منطبق کرنے میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کرتے تھے۔

عہدِ صحابہ میں متعدد جدید واقعات رُونما ہوئے۔ اُن میں سے بعض کا تعلق اُن کے اپنے دیار و بلاد سے تھا اور بعض اسلامی فتوحات کے نتیجہ اور عجمی لوگوں کے مشرف با سلام ہونے اور اُن کے ساتھ اختلاط و آمیزش کی وجہ سے پیش آئے۔ چونکہ صحابہ اس بات کے لیے مامور تھے کہ اپنے جملہ امور کے بارے میں کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ کی طرف رجوع کریں اور اُن دونوں کی روشنی میں اپنے مسائل کو حل کریں۔ اس لیے انہوں نے جدید واقعات کے احکام کو کتاب و سنت سے اخذ و استنباط کرنے کے لیے اجتہاد سے کام لیا۔ چونکہ شریعت اسلامیہ اور اس کے اہداف و غایات کے بارے میں صحابہ کے اندر فرقِ مراتب اور فکری اختلاف پایا جاتا تھا، اس لیے بعض اجتہادی مسائل میں اُن کے یہاں اختلاف رُونما ہوا۔ چنانچہ رسولِ کریمؐ کی وفات کے بعد اُن کے مابین جن مسائل میں اختلاف پیدا ہوا اُن میں سے چند ایک مندرجہ ذیل مسائل تھے۔

۱۔ مسئلہ امامت :

یہ مسئلہ کہ امامت کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے۔ چنانچہ مہاجرین و انصار کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوا تھا۔ انصار نے کہا ایک امیر ہم میں سے ہو اور ایک امیر تم (مہاجرین) میں سے۔ اس کو حل کرنے کے لیے وہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے۔ حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما بھی موجود تھے۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے خطبہ دیا اور حضرت عمرؓ نے فوراً ان کی بیعت کر لی۔ اس کے بعد باقی لوگوں نے بیعت کا سلسلہ شروع کیا۔ حضرت ابوبکرؓ پھر مسجد نبوی میں آ گئے اور باقی لوگوں نے متفقہ طور پر اُن کی بیعت کر لی۔

(المِلَل والنِحَل شہرستانی ج ۱ ص ۱۳ – ۲۵)

۲۔ منکرین زکوٰۃ سے جہاد :

جب ایک قوم نے زکوٰۃ ادا کرنے سے بایں دلیل انکار کیا کہ وہ اُس عظیم شخصیت کو زکوٰۃ دیا کرتے تھے جس کی دُعا اُن کے لیے باعث رحمت و برکت تھی۔ اس سے اُن کی مراد مندرجہ ذیل آیت کریمہ تھی

"وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ" (التوبة ۔ ۱۰۳)

(اور اُن کے لیے دُعا کیجئے بے شک آپ کی دعا اُن کے لیے باعث سکون و رحمت ہے)

اور رسول کریمؐ اب وفات پا چکے ہیں۔ اس لیے ہم کسی اور کو زکوٰۃ نہیں دیں گے۔ تب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اُن سے لڑنے کا ارادہ کیا اور حضرت عمرؓ کو اس سے مطلع کیا۔ انہوں نے فرمایا آپ ایسی جماعت کے خلاف کیوں کر نبرد آزما ہوں گے جو اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مجھے لوگوں سے اس وقت تک کے لیے لڑنے کا حکم دیا گیا جب تک

وہ کلمہ طیبہ کا اقرار نہ کریں۔ جب وہ اس کا اقرار کرلیں تو اُن کے خون و مال محفوظ ہو گئے۔ اس وقت حضرت ابوبکرؓ نے انہیں حدیث کا آخری لفظ سنایا یعنی ۔ اِلَّا بِحَقِّهَا ۔ (اگر اُن کے ذمے دین کا کوئی حق واجب الادا ہو تو اُن کا خون و مال مباح ہو جاتا ہے) پھر فرمایا "بخدا اگر وہ مجھے اونٹ کی ایک رسی بھی ادا نہ کریں جو وہ حضورؐ کو دیا کرتے تھے تو میں اُن کے خلاف جنگ آزما ہوں گا"۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے جناب فاروقؓ کو شرح صدر سے نوازا اور وہ حضرت ابوبکرؓ کے ہمنوا بن گئے۔ اس طرح سب اہل اسلام منکرین زکوٰۃ کے خلاف لڑنے پر یک زبان ہو گئے۔

۳۔ مسئلہ فَدَک :

تیسرا مسئلہ فَدَک (خیبر میں ایک گاؤں کا نام) اور رسول کریمؐ کی وراثت حاصل کرنے کا تھا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا رسول کریمؐ کی وراثت اور ملکیت کی دعوٰی دار تھیں۔ عُروہ بن زُبیر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے کسی کو حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں بھیج کر اس مال سے رسول کریمؐ کی وراثت کا مطالبہ کیا جو اُنہیں بغیر رسول کریمؐ کو مدینہ طیبہ اور خیبر میں ملا تھا، نیز جو مال خیبر کے خُمس (۱/۵) سے بچ رہا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ نے کہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ

" لَا نُوْرِثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ " (ہم کسی کو وارث نہیں بناتے جو مال ہم چھوڑ جائیں وہ صدقہ ہے)

اس حدیث کو امام مسلم نے متعدد طرق و اسانید کے ساتھ روایت کیا ہے اور دیگر روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ بعد ازاں اجتہادی مسائل میں اختلاف کا سلسلہ چل نکلا۔ البتہ عہد صحابہ میں بعد میں آنے والے اُدوار کی نسبت کم اختلاف پایا جاتا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اُن کا عصر و عہد رسول کریمؐ کے زمانہ سے بہت قریب تھا۔ دوسرے اس لیے کہ اُن کے

پاس حدیث نبوی کا جو ذخیرہ تھا وہ ظہورِ اختلاف سے مانع تھا۔ پھر اُن کی ذہانت و فطانت، ہوا و ہوس کی قلّت اور بعد میں آنے والے اَدوار کی نسبت نئے حوادث و واقعات کی قلت و نُدرت اس پر مزید تھی۔ (محاضرات فی المدخل لعلم الفقہ للصابونی ص ۲۱۵)

ہم آگے چل کر اختلافِ صحابہ کے اسباب کا تفصیلی جائزہ لیں گے۔ اس لیے کہ صحابہ کا اختلاف بعد میں آنے والے علماء و فقہاء کے اختلاف کے لیے اصل و اساس کا حکم رکھتا ہے۔

اختلافِ صحابہ کے اسباب کا اجمالی خاکہ

جب سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم عازمِ فردوس ہوئے تو قرآن سینوں اور سفینوں میں مرقوم تھا۔ اس کو تواتر کے ساتھ نقل کیا جارہا تھا اور اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت و صیانت کی ذمہ داری قبول فرمائی تھی۔ ارشاد ہوا :

"اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّكۡرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ" (الحجر-۹) (اس کو ہم نے ہی اُتارا ہے اور ہم اس کے محافظ ہیں)

اہل اسلام قرآن کریم کے الفاظ و معانی دونوں کو عبادت تصور کرتے تھے اور ہر طرح اس کے نگہبان تھے۔ قرآن کریم کے من جانب اللہ ہونے میں مسلمانوں کے نزدیک کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ تھی۔ مگر سنتِ نبوی کا مسئلہ اس سے مختلف تھا۔ اس لیے کہ آغازِ اسلام میں رسول کریم نے احادیث کو لکھنے سے منع کردیا تھا اور بعد ازاں اس کی اجازت دے دی تھی۔ مزید براں حدیث نبوی کی تین قسمیں ہیں :

(۱) قولی (۲) فعلی (۳) تقریری

رسول کریم حسب ضرورت سفر و حضر اور مختلف اماکن و ازمنہ میں حدیث ارشاد فرماتے تمام مسلمان ہمیشہ آپ کی رفاقت سے بہرہ ور نہیں ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حفظِ احادیث کے اعتبار سے صحابہ میں فرقِ مراتب پایا جاتا ہے۔ ایک صحابی کو جو احادیث یاد تھیں وہ دوسرے کے یہاں محفوظ نہ تھیں۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں :

"تمہارا خیال ہے کہ ابوہریرہؓ زیادہ حدیثیں روایت کرتا ہے۔ خدا گواہ ہے کہ میں ایک مسکین آدمی تھا۔ رسول کریم کی خدمت اور شکم پروری کے سوا مجھے کوئی کام نہ تھا۔ مہاجرین

بازار میں جاکر خرید و فروخت میں مشغول رہتے۔ انصار اپنے اموال کی حفاظت میں لگے رہتے۔ ایک دن رسولِ کریمؐ نے فرمایا کون ہے جو اپنا کپڑا بچھائے؟ اس کے بعد مجھ سے سنی ہوئی چیز اُسے کبھی نہ بھولے گی۔ چنانچہ میں نے اپنی چادر بچھائی۔ رسولِ کریمؐ نے اپنی بات ختم کی تو میں نے چادر کو اپنے بدن سے لگالیا۔ اس کے بعد میں نے جو کچھ بھی آپ سے سنا اُسے کبھی نہ بھولا۔" (صحیح مسلم فضائل ابی ہریرہ)

جس حدیث میں ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے اندر آنے کی اجازت طلب کرنے کا ذکر ہے اُس میں حضرت عمرؓ نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا:

"رسول کریمؐ کا یہ فرمان مجھ سے پوشیدہ رہا، اس لیے کہ میں بازار کے شور و غل میں مشغول رہا۔" (صحیح مسلم)

اسی لیے حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ عنہما کی یہ عادت تھی کہ جب کوئی نیا واقعہ پیش آتا اور اس کے بارے میں اللہ اور اس کے رسول کا کوئی فرمان اُن کے یہاں موجود نہ ہوتا تو وہ صحابہ سے پوچھتے کہ آیا اس ضمن میں کوئی حدیث انہیں یاد ہے؟ اگر حدیث موجود نہ ہوتی اجتہاد سے کام لیتے۔ اور اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمودہ حدیث بھول گئی ہوتی تو اس کے خلاف فتویٰ دیتے۔ چنانچہ جُنبی کے تیمم کے بارے میں حضرت عمرؓ کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے آپ کو یاد دلایا۔ بعض اوقات ایسا ہوتا کہ کسی نص سے استنباط کرنے میں ظاہری تعارض کی بنا پر اُن کے مابین اختلاف رُونما ہو جاتا۔ چنانچہ ایک صحابی ایک بات کو ترجیح دیتا اور دوسرا دوسرے پہلو کو۔ یا ایک صحابی کسی نص کے بارے میں ایک عقیدہ رکھتا اور دوسرا اُس کے خلاف رائے قائم کرتا۔

قبولِ احادیث میں شدت:

اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کثرتِ رُواۃ و رجال یا ضبط و عدم ضبط میں اختلاف کی

وجہ سے احادیث کو قبول کرنے کے سلسلہ میں سختی سے کام لیا کرتے تھے۔ چنانچہ وہ کسی حدیث کو اسی وقت قبول کرتے جب انہیں یقین ہو جاتا کہ یہ رسولِ کریمؐ کی فرمودہ ہے۔ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کسی صحابی کی شہادت لے کر روایت قبول کیا کرتے تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ[1] راوی سے حلف لیا کرتے تھے۔ قبولِ روایت میں آگے چل کر علماء نے جس شدتِ احتیاط کو اپنایا یہ اس کا نقطۂ آغاز تھا۔

[1] امام ترمذی نے باب ماجاء فی الصلوٰۃ عند التوبۃ میں بطریق قتیبہ از ابوعوانہ از عثمان بن المغیرہ از علی بن ربیعہ از اسماء بن الحکم الفزاری روایت کیا ہے کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے سنا کہ "میں رسول کریمؐ سے جب کوئی حدیث سنتا تو جو فائدہ اللہ چاہتا وہ مجھے اس حدیث سے حاصل ہوتا۔ اور جب کوئی صحابی مجھے حدیث سناتا تو میں اسے حلف دیتا۔ جب حلف اٹھا لیتا تو میں اس حدیث کو تسلیم کر لیتا۔ مجھے ابوبکرؓ نے حدیث سنائی۔ — اور ابوبکرؓ نے سچ کہا — کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ جو شخص کسی گناہ کا مرتکب ہو، پھر کھڑا ہو کر وضو کرے اور نماز پڑھ کر اللہ سے اپنے گناہ کی معافی طلب کرے تو اللہ اسے معاف فرماتا ہے۔ پھر حضورؐ نے یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی:

"وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ" (آل عمران - ۱۳۵)

اور وہ کہ جب کوئی کھلا گناہ یا اپنے حق میں کوئی اور برائی کر بیٹھتے ہیں تو اللہ کو یاد کرتے اور اپنے گناہوں کی بخشش مانگتے ہیں اور اللہ کے سوا گناہ بخش بھی کون سکتا ہے؟ اور جان بوجھ کر اپنے افعال پر اڑے نہیں رہتے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس ضمن میں حضرت عبداللہ بن مسعود، ابوالدرداء، انس، ابوامامہ، معاذ، واثلہ اور ابوالیسر (اس کا نام کعب بن عمرو ہے) رضوان اللہ علیہم سے بھی احادیث مروی ہیں۔ امام ترمذی مزید فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ سے منقول روایت حسن کے درجہ کی ہے اور ہمیں یہ حدیث صرف بطریق عثمان بن المغیرہ معلوم ہوئی ہے۔ عثمان سے شعبہ اور بکثرت راویوں نے اسے نقل کیا اور ابوعوانہ کی روایت کی طرح اسے مرفوع ٹھہرایا ہے۔ سفیان ثوری اور مسعر نے اسے موقوفاً روایت کیا ہے اور اسے مرفوع قرار نہیں دیا۔ اس حدیث کو بطریق مسعر مرفوعاً بھی روایت کیا گیا ہے۔ اور اس کے سوا ہمیں اسماء بن الحکم کی کسی مرفوع روایت کا علم نہیں ہے۔"

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

غرض یہ کہ صحابہ کے مابین رُونما ہونے والے اختلاف کے اسباب حسب ذیل ہیں:

اوّل: وہ اختلاف جو کسی حدیث کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کے ضمن میں پیدا ہوا: اس کے وجوہ واسباب یہ ہیں:

۱۔ نسیان:

بعض اوقات کسی صحابی کو ایک حدیث یاد ہوتی اور وہ اسے بھول جاتا۔ جس کے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ سابقہ) ــــــــــــ

علامہ احمد محمد شاکر فرماتے ہیں:

"امام ترمذی نے اس حدیث کو آگے چل کر کتاب التفسیر (ج ۲ ص ۱۱۰) میں بھی نقل کیا اور یہی عبارت ذکر کی جسے ہم نے نقل کیا ہے۔ مگر امام ترمذی کا یہ قول محلِ نظر ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے جزم و وثوق سے کہا ہے کہ ثوری نے اسے موقوفاً اور مسعر نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح روایت کیا ہے۔ مگر اس حدیث کو امام احمد نے مسند میں (نمبر ۲ ج ۱ ص ۲) بطریق وکیع از مسعر و سفیان ہر دو از عثمان بن المغیرہ بدیں سند مرفوعاً روایت کیا ہے۔ شعبہ کی روایت جس کی طرف امام ترمذی نے اشارہ کیا ہے ابوداؤد طیالسی نے اس کو مسند میں بطریق شعبہ روایت کیا ہے۔ مسند طیالسی میں اس مسئلہ میں وارد ہونے والی یہ پہلی روایت ہے۔ یہ صحیح حدیث ہے المنذری نے اس کو الترغیب ج ۱ ص ۲۴۱ میں صحیح قرار دیا ہے۔

مزید براں اس کو السیوطی نے الدُّر المنثور ج ۲ ص ۷۷، نیز ابن حبان اور بیہقی نے بھی روایت کیا ہے۔ سیوطی نے اس حدیث کو ابن ابی شیبہ، عبد بن حُمید، دارقُطنی، البزار اور دیگر محدثین کی جانب منسوب کیا ہے۔ اسماء بن الحکم کے ترجمہ میں حافظ ابن حجر نے اس پر طویل گفتگو کی اور کہا ہے کہ یہ حدیث "جید الاسناد" ہے۔ انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ابنِ حبان نے اس حدیث کو اپنی صحیح میں نقل کیا ہے۔ دیکھئے (سنن ترمذی تحقیق احمد محمد شاکر مطبع الحلبی طبع چہارم ج ۲ ص ۲۵۰، نیز تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۳۴۲ طبع دوم۔ نیز مسند احمد الجزء الاوّل ص ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۰۳، ۱۰۰۔ دراصل مسند ابی بکر۔ اس پر علامہ احمد محمد شاکر نے طویل حاشیہ تحریر کیا ہے)

نتیجہ میں وہ اس کے خلاف عمل کرتا یا اس کے برعکس فتویٰ دیتا جس طرح جُنبی کے تیمم کے بارے میں حضرت عمرؓ کو یہ واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ سعید بن عبد الرحمٰن بن ابزیٰ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی کہ میں جُنبی ہو گیا ہوں اور پانی میسر نہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نماز نہ پڑھو۔ حضرت عمارؓ نے کہا امیر المومنین! کیا آپ کو یاد نہیں جب میں اور آپ ایک فوجی دستہ میں تھے اور جُنبی ہو گئے تھے اور پانی موجود نہ تھا۔ آپ نے تو نماز ادا نہ کی اور میں نے اپنے آپ کو مٹی سے ملوث کر کے نماز پڑھ لی تھی۔ یہ معلوم کر کے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تمہارے لیے یہی کافی تھا کہ اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مار کر ان کو پھونکتے اور پھر اپنے چہرے اور ہاتھوں پر مل لیتے۔" حضرت عمرؓ نے فرمایا "عمار اللہ سے ڈر" عمار نے کہا "اگر آپ فرمائیں تو میں یہ حدیث بیان نہ کروں۔" ایک روایت میں یوں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا "جو ذمہ داری آپ نے اپنے اوپر لی ہے ہم اسے آپ ہی پر ڈالتے ہیں۔" ہر دو احادیث کو امام مسلم نے روایت کیا ہے۔

اسی قسم کا ایک واقعہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو بھی پیش آیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ نے کہا کہ رسول کریمؐ نے ماہ رجب میں عمرہ کیا۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو پتہ چلا تو فرمایا ابن عمرؓ نے غلط کہا۔ امام بخاری نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ جب انہیں معلوم ہوا کہ ابن عمر کہتے ہیں کہ رسول کریمؐ نے چار عمرے کئے تھے جن میں سے ایک رجب میں کیا تھا۔ فرمانے لگیں اللہ ابو عبد الرحمٰن (ابن عمر) پر رحم فرمائے۔ وہ آپ کے ہر عمرہ کے وقت موجود تھے، آپ نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔

۲۔ صحابی تک حدیث کا نہ پہنچنا :

مثلاً وہ حدیث جس میں اندر داخل ہونے کے لیے اجازت طلب کرنے اور حضرت عمرؓ کو یہ مسئلہ معلوم نہ ہونے کا ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو سعیدؓ سے مروی ہے کہ ابو موسیٰ

اشعریؓ نے حضرت عمرؓ سے اندر آنے کی اجازت مانگی اور السلام علیکم کے بعد کہا کیا میں اندر آسکتا ہوں؟ حضرت عمرؓ نے سن کر کہا ایک دفعہ ابو موسیٰ نے پھر وہی الفاظ کہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا دو دفعہ۔ کچھ دیر خاموش رہنے کے بعد ابو موسیٰ نے پھر اجازت طلب کی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا "تین دفعہ" اس کے بعد ابو موسیٰ لوٹ گئے۔ حضرت عمرؓ نے دربان سے پوچھا "اجازت طلب کرنے والا کہاں گیا؟ اُس نے کہا" لوٹ گئے" حضرت عمرؓ نے فرمایا "اُسے میرے پاس لاؤ" جب ابو موسیٰؓ آئے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا "تم نے کیا کیا؟ ابو موسیٰ نے کہا "میں نے سنت پر عمل کیا" فرمایا "بخدا کوئی گواہ پیش کیجیے ورنہ میں آپ کو سزا دوں گا" ابو موسیٰ کہتے ہیں کہ اندریں اثنا انصارِ مدینہ کی ایک جماعت آئی۔ ابو موسیٰ نے کہا اے گروہِ انصار! کیا تم احادیث نبویہ کا سب سے زیادہ علم نہیں رکھتے؟ کیا رسول کریمؐ نے یہ نہیں فرمایا کہ "اجازت تین دفعہ طلب کی جاتی ہے۔ اگر مل جائے تو فبہا ورنہ لوٹ جایئے" لوگ اُن کا مذاق اڑانے لگے۔ ابو سعیدؓ کہتے ہیں میں نے سر اٹھا کر کہا "جو سزا تمہیں ملے گی اُس میں میں بھی شریک ہوں گا۔ چنانچہ انہوں نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر اُن کو اس حدیث سے آگاہ کیا۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا "مجھے تو اس حدیث کا علم نہ تھا" صحیح مسلم کی ایک دوسری روایت میں عُبید بن عُمیر سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا رسول کریمؐ کا یہ ارشاد مجھ سے اس لیے پوشیدہ رہا کہ بازار کے شور و غوغا نے مجھے اس سے باز رکھا۔

۳۔ راوی کی ثقاہت پر عدمِ اعتماد

تیسری وجہ یہ ہے کہ راوی کی نقل و روایت پر اعتماد نہ ہو۔ جس طرح حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کے ساتھ کیا تھا۔ شعبی سے مروی ہے کہ انہوں نے فاطمہ بنت قیس کی ذکر کردہ حدیث بیان کی کہ رسول کریمؐ نے اُسے نفقہ اور سکونت نہ دلوائی۔ اسود بن یزید نے مٹھی بھر کنکریں اور شعبی پر دے مارے اور کہا تم ایسی حدیث ذکر کرتے ہو۔ حضرت عمرؓ نے

فاطمہ کی حدیث سن کر کہا "ہم ایک عورت کے کہنے پر اللہ کی کتاب اور سنتِ رسول کو ترک نہیں کر سکتے جس کے بارے میں ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ اُس نے یاد رکھا یا بھول گئی"۔ (صحیح مسلم)

اس لیے حضرت عمرؓ اور اُن کے ہمنواؤں کا خیال یہ تھا کہ مطلقہ بائنہ نفقہ اور سکونت کی مستحق ہے۔ جب کہ فاطمہ بنت قیس کی سابق الذکر روایت اس کے برعکس ہے۔ حضرت عمرؓ اپنے موقف پر اس آیت سے استدلال کرتے تھے،

"یٰاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَ اَحْصُوا الْعِدَّةَ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوْ هُنَّ مِنْ بُیُوْتِهِنَّ۔ (الطلاق - ۱)

اے نبی! (مسلمانوں سے کہدو) کہ جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو اُن کی عدت کے شروع میں طلاق دو اور عدت کا شمار رکھو اور اللہ سے جو تمہارا پروردگار ہے ڈرو (نہ تو تم ہی) اُن کو ایام عدت میں اُن کے گھروں سے نکالو۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ گھروں سے نکالنے کی ممانعت سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے لیے نفقہ اور سکونت واجب ہے۔

دیگر علماء کا موقف یہ ہے کہ مطلقہ بائنہ نفقہ اور سکونت کسی چیز کی بھی مستحق نہیں ہے۔ اس کی موید فاطمہ کی روایت کردہ حدیث اور دیگر مرویات ہیں۔ وہ سابق الذکر آیت کو غیر بائنہ پر محمول کرتے ہیں۔ (نیل الاوطار ج ۶ ص ۳۴۰)

<u>دوم</u>: وہ اختلاف جو بوقت تطبیق پیدا ہوتا ہے۔ اس کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ لفظ مشترک کا وجود:

اس کی ایک وجہ مشترک لفظ کا پایا جانا ہے جس میں چند معانی کا احتمال ہو۔ مثلاً مندرجہ ذیل آیت میں لفظ "قرء"

"وَ الْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ

(اور جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ تین قرء

ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ" (التوبة-۲۲۸) (طہر یا حیض) انتظار کریں۔

"قَرْءٌ" کا لفظ عربی زبان میں طہر اور حیض دونوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور دونوں میں اسم مشترک ہے۔ بنا بریں علماء کے مابین آزاد، حائضہ اور مطلقہ عورت کی عدت میں اختلاف پیدا ہوا۔ چنانچہ بعض علماء کے نزدیک اُس کی عدت تین حیض اور بعض کے نزدیک تین طہر ہے۔ فریقین اپنے اپنے دلائل پیش کرتے ہیں۔ علامہ ابن رُشد فرماتے ہیں،

"دونوں مذاہب میں فرق یہ ہے کہ جو لوگ اس کی عدت طہر سے شمار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ جب رجعی طلاق والی عورت تیسرے حیض میں داخل ہو گی تو اس کا خاوند رجوع کرنے کا مجاز نہ ہو گا اور وہ عقدِ ثانی کر سکے گی۔ اور جن کے نزدیک عدت حیض سے شمار ہوتی ہے اُن کے نزدیک وہ تب عقدِ ثانی کر سکے گی جب تیسرا حیض ختم ہو جائے"

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۸۹-۹۱)

اس اختلاف کی تفصیلات مع براہین و دلائل کتبِ خلاف میں مذکور ہیں۔

۲- دو متعارض نصوص کی جمع و تطبیق میں اختلاف:

اس کی مثال یہ آیت کریمہ ہے:

"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ...... وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ۔ (النساء-۲۳)

حرام کی گئیں تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں ..... اور یہ کہ تم دو بہنوں کو بہ یک وقت نکاح میں لاؤ)

دوسری آیت میں فرمایا:

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ" (المومنون-۵-۶)

(مومن وہ لوگ ہیں، جو اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرنے والے ہیں مگر اپنی بیویوں اور لونڈیوں پر کہ وہ ملامت کے سزاوار نہیں ہیں)

پہلی آیت کے عموم سے مستفاد ہوتا ہے کہ دو بہنوں کو بہ یک وقت جمع کرنا مطلقاً حرام ہے۔ خواہ یہ یکجائی نکاح کی بنا پر ہو یا مملوکہ لونڈی ہونے کی وجہ سے۔ بخلاف ازیں دوسری آیت میں لونڈیوں کو مطلقاً مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔ بنا بریں اس مسئلہ میں اختلاف رُونما ہوا۔

۱۔ علماء کی ایک جماعت ہر دو نصوص کی جمع و تطبیق کی راہ پر گام زن ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ سورۃ النساء کی آیت سے غیر مملوکہ آزاد عورتیں مراد لی جائیں۔ اور سورہ المومنون کی آیت کو لونڈیوں پر محمول کیا جائے۔ بایں طور ان کے نزدیک دو لونڈیوں کو جو بہنیں ہوں بطور مملوکہ رکھنا جائز ہے۔

۲۔ فقہاء کی دوسری جماعت سورۃ النساء کی آیت پر عمل کرتی ہے اور اس کو سورہ المومنون کی آیت کی ناسخ قرار دیتی ہے۔ بدیں وجہ ان کے نزدیک دو لونڈیوں کو بہ یک وقت نہیں رکھا جا سکتا جو باہم بہنیں ہوں۔ اس مسئلہ کی مزید توضیح آگے آئے گی۔

اس کی دوسری مثال یہ آیت کریمہ ہے:

"وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ" (اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو جب تک ایمان نہ لائیں)

دوسری آیت میں فرمایا:

"وَالْمُحْصَنَٰتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" (المائدۃ ۵) (اور پاک دامن اہل کتاب عورتیں بھی (حلال ہیں) جب کہ اُن کا مہر دے دو۔

پہلی آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ مشرک عورتوں سے نکاح حرام ہے۔ دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کتابی عورتوں سے نکاح حلال ہے۔ کتابی عورتوں سے نکاح کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے:

۱۔ جمہور علماء کتابی عورت کے ساتھ نکاح کو سورۃ المائدہ کی آیت کے پیش نظر جائز قرار دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک ہر دو آیات میں کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔ اس لیے

کہ سورۃ البقرۃ کی آیت کا تعلق غیر کتابیہ مشرکہ سے ہے۔ مشرکین اور اہل الکتاب کے مابین فرق و امتیاز کو قرآن کے متعدد مقامات میں واضح کیا گیا ہے۔ اور اگر کتابی عورتوں کو سورۃ البقرۃ کی آیت میں شامل سمجھا جائے تو سورۃ المائدہ کی آیت، سورۃ البقرۃ کی آیت کی مخصص ہو گی۔

۲۔ سورۃ البقرۃ کی آیت ہ کے پیش نظر بعض علماء کہتے ہیں کہ کتابی عورتوں کے ساتھ نکاح جائز نہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا موقف یہی ہے۔ وہ نصرانی عورت کے ساتھ نکاح کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ "آخر اس سے بڑھ کر شرک اور کیا ہو سکتا ہے کہ نصرانی عورت کہے اس کا رب عیسیٰ علیہ السلام ہے۔" حالانکہ فرمان ربانی ہے :

"وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ" (البقرۃ - ۲۲۱) (مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو جب تک ایمان نہ لائیں) (تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۲۰)

مذکورہ صدر مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ہر دو نصوص کی جمع و تطبیق میں اختلاف ہے۔ اُن مسائل میں علماء کا اختلاف اسی قبیل سے ہے جس کی اساس جمع بین النصوص پر رکھی گئی ہو یا مطلق کو مقید کی بنا پر مقید بنانے یا عام کی تخصیص پر، یا ایک نص کو کسی مرجح کی بنا پر ترجیح دینے کی وجہ سے اور مرجح بھی ایسا ہو جس کو بعض علماء مانتے ہوں اور بعض نہ مانتے ہوں۔

۳۔ بعض اوقات صحابہ دیکھتے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فعل انجام دیا ہے۔ بعض صحابہ سمجھتے کہ یہ کام آپ نے عبادت سمجھ کر کیا ہے۔ جب کہ بعض اسے مباح تصور کرتے۔ چنانچہ ایام تشریق کے بعد منیٰ سے واپسی کے وقت حضورؐ کے وادیِ محصب میں قیام کرنے کے بارے میں اس قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ بخاری و مسلم نے حضرت ابوسلمہ و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ ہم منیٰ میں تھے تو رسول کریمؐ نے فرمایا "کل ہم خیف بنو کنانہ (وادی محصب) میں قیام کریں گے جہاں کفار مکہ نے بنی ہاشم کے خلاف قسمیں کھائی تھیں۔ ہوا یوں کہ قریش اور بنو کنانہ نے بنی ہاشم اور

بنی مُطلب کے خلاف حلف اٹھایا کہ اُن سے نہ تو شادی بیاہ کریں گے نہ بیع وشراکا کوئی معاملہ، جب تک حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ہماری تحویل میں نہ دے دیں۔ مسلم نے بطریق نافع ابن عمر سے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما وادی محصب میں قیام کیا کرتے تھے۔

بعض علماء کا یہ موقف ہے کہ وادیٔ محصّب کا قیام رسول کریمؐ کی پیروی کی وجہ سے سنت ہے۔ بعض اس طرف گئے ہیں کہ حضورؐ کا قیام یہاں بطور سنت نہ تھا بلکہ اتفاقیہ تھا۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسی طرح نقل کیا گیا ہے۔ اصحابِ صحاحِ ستہ نے اپنی اپنی کُتب میں ہشام بن عُروہ سے بواسطہ عُروہ، حضرت عائشہ رضؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وادیٔ محصّب میں اس لیے قیام کیا تاکہ وہاں سے مدینہ طیبہ جانے میں سہولت ہو۔ یہ سنّت نہیں ہے۔ جو چاہے قیام کرے اور جو چاہے نہ کرے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی اس طرح منقول ہے۔ (نصب الرایۃ ج ۳ ص ۸۸)

۴۔ بعض اوقات اختلاف اُس حکم کی علّت کے بارے میں رُونما ہوتا ہے جو آپ سے صادر ہوا ہو۔ مثلاً ایک جنازہ گزرنے پر حضورؐ کا قیام! بخاری ومسلم نے حضرت جابر رضؓ سے روایت کیا ہے کہ ایک جنازہ گزرا تو رسول کریمؐ کھڑے ہو گئے اور ہم بھی آپ کے ساتھ کھڑے ہو گئے۔ ہم نے عرض کی یا رسولؐ اللہ یہ یہودی کا جنازہ ہے۔ فرمایا "جب جنازہ آتا دیکھو تو کھڑے ہو جاؤ"۔ سہل بن حُنیف اور قیس بن سعد کی روایت میں ہے کہ رسول کریمؐ ایک جنازہ کے گزرنے پر کھڑے ہو گئے۔ آپؐ سے کہا گیا کہ یہ ایک یہودی کا جنازہ ہے۔ فرمایا "تو کیا یہ انسان نہیں؟"

پھر یہ سوال پیدا ہوا کہ آخر آپ کیوں کھڑے ہوئے۔ شوکانی نے نیل الاوطار ج ۴ ص ۸۶-۸۰ پر اس کا یہ جواب دیا ہے:

۱۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ آپ موت کے خوف سے کھڑے ہوئے۔ جیسا کہ ابن ماجہ

نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ "موت ایک خوفناک چیز ہے" اسی طرح بیہقی نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ "موت ایک ہولناک چیز ہے"

۲۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کی تعظیم و احترام کی بنا پر تھا۔ جیسا کہ احمد، ابن حبان اور حاکم نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ "تم اس ذات کی تعظیم کے لیے کھڑے ہوتے ہو جو رُوحوں کو قبض کرتی ہے" ابن حبان کے الفاظ یہ ہیں "اُس ذات کی تعظیم کے لیے جو رُوحوں کو قبض کرتی ہے"

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ملائکہ کے احترام میں کھڑا ہونا چاہیئے۔ چنانچہ حاکم نے حضرت انسؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ "ہم فرشتوں کے احترام میں کھڑے ہوئے تھے۔ امام احمد نے بھی حضرت ابوموسیٰ سے اسی طرح روایت کیا ہے۔

شوکانی یہ اقوال ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ سابق الذکر علت کے منافی نہیں۔ اس لیے کہ موت کے ڈر سے کھڑا ہونے میں بھی امرِ خداوندی کی تعظیم پائی جاتی ہے اور ان کی تعظیم بھی جو امرِ الٰہی کو نافذ کرتے ہیں اور وہ ملائکہ ہیں۔ قبل ازیں قیام للجنازہ کی جو علت بیان کی گئی ہے وہ کافر و مومن دونوں کے جنازہ میں پائی جاتی ہے۔

۴۔ بعض اہل علم نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ یہودی کا جنازہ دیکھ کر آپؐ کے کھڑے ہونے میں یہ مصلحت مضمر تھی کہ وہ آپ کے سر سے اونچا نہ ہو جائے۔ چنانچہ امام احمد نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ آپؐ یہودی کی بدبُو سے ایذا پانے کے خوف سے کھڑے ہوئے تھے۔ طبرانی میں یہ اضافہ ہی ہے کہ "یہود کے بخور (دھونی) سے آپ کو تکلیف پہنچی تھی۔ علاوہ ازیں طبرانی اور بیہقی نے بسندِ دیگر روایت کیا ہے کہ "مبادا یہودی کا جنازہ آپ کے سر سے بلند تر ہو جائے" اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے تو پھر قیام کا تعلق صرف کافر کے جنازہ کے ساتھ ہوگا۔

امام شوکانی نے اس آخری قول کو ضعیف ٹھہرایا ہے۔ اس لیے کہ جن طرق و اسانید

کے ساتھ یہ قول منقول ہے وہ سابقہ اقوال کی اسانید کے مقابلہ میں صحت کے لحاظ سے ضعیف تر ہیں۔ نیز اس لیے کہ آخری قول میں جو علت بیان کی گئی ہے اس کا مدار وانحصار راوی کے اپنے فہم وادراک پر ہے۔ جب کہ سابق الذکر اقوال میں بیان کردہ علت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ ہے۔ کیوں کہ آپؐ نے فرمایا تھا کہ "کیا یہ جاندار نہیں ہے؟" آپ کا مقصد یہ تھا کہ ہر انسان کے جنازہ کے لیے کھڑا ہونا چاہیئے۔

یہ مسئلہ علماء کے یہاں متنازع فیہ ہے کہ جنازہ کو دیکھ کر کھڑا ہونا چاہیئے یا نہیں۔ بعض نے کہا کہ یہ حکم منسوخ ہے۔ جب کہ دیگر علماء کے نزدیک منسوخ نہیں بلکہ جائز ہے۔ بعض اس کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ یہ اختلاف مع دلائل کتبِ حدیث وخلافیات میں مذکور ہے۔

۳۔ وہ اختلاف جو کسی غیر منصوص مسئلہ میں رائے دینے سے پیدا ہو

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ صحابہ کے یہاں جب کوئی نیا واقعہ رونما ہوتا تو وہ اس کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کرتے۔ اگر وہاں موجود نہ ہوتا تو سنتِ رسولؐ میں ڈھونڈتے۔ اگر وہاں بھی نہ ملتا تو اپنی رائے سے اجتہاد کرتے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ کو یمن بھیجا تو اُن سے یہی بات فرمائی تھی۔ جیسا کہ اصحابِ معاذؓ نے اُن سے روایت کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ آپؐ نے فرمایا "جب کوئی نیا واقعہ پیش آیا تو اس کا فیصلہ کیوں کر کروگے؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا "کتاب اللہ کی روشنی میں اس کا فیصلہ کروں گا" فرمایا اگر کتاب اللہ میں اس کا حل موجود نہ ہوا تو پھر؟ عرض کی کہ "سنتِ رسول کے مطابق فیصلہ کروں گا" فرمایا" اگر سنت میں بھی مذکور نہ ہوا تو پھر؟" عرض کی "تو میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں ہرگز کوتاہی کا مرتکب نہ ہوں گا" تب رسول کریمؐ نے حضرت معاذؓ کے سینہ پر ہاتھ مار کر فرمایا "سب تعریف اُس اللہ کی ہے جس نے رسول خدا کے فرستادہ کو ایسی بات کی توفیق عطا فرمائی جو اُسے پسند ہے۔" (ابوداؤد۔ ترمذیؒ)

(حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اسی راہ پر گام زن رہے۔ چنانچہ بغوی نے جو روایت میمون بن مہران سے نقل کی ہے وہ اس پر روشنی ڈالتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ فریق مقدمہ جب حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوتے تو ان کے بارے میں آپ کتاب اللہ کو دیکھتے۔ اگر اُن کے واقعہ کا حل کتاب اللہ میں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ اگر کتاب اللہ میں نہ ملتا اور رسول کریمؐ کی کوئی حدیث اس ضمن میں انہیں معلوم ہوتی تو اس کی روشنی میں فیصلہ کرتے۔ اگر سنّت رسولؐ میں اس کا حل نہ ملتا تو مسلمانوں کے پاس جا کر بیان کرتے کہ فلاں حل طلب معاملہ مجھے پیش آیا ہے، کیا اس کے بارے میں تم رسول کریمؐ کے کسی فیصلے سے آگاہ ہو؟ بعض اوقات بہت سے لوگ اُن کو رسولِ کریمؐ کے فیصلہ کے بارے میں بتاتے۔ پھر ابوبکرؓ فرماتے "اللہ کا شکر ہے جس نے ہمارے اندر ایسے لوگ پیدا کر دیئے جن کو رسولِ کریمؐ کا فیصلہ یاد ہے۔ اگر کوئی ایسا واقعہ رونما ہوتا جس کا حل سنّتِ نبوی میں موجود نہ ہوتا تو اکابر کو جمع کر کے اس ضمن میں اُن سے مشورہ کرتے۔ اگر کسی بات پر اُن کا اتفاق ہو جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بھی اسی جادۂ صدق وصواب پر گام زن رہے۔ اگر کسی مسئلے کا حل اُن کو کتاب وسنّت میں نہ ملتا تو دیکھتے کہ آیا حضرت ابوبکرؓ نے اس ضمن میں کوئی فیصلہ کیا ہے یا نہیں؟ اگر اُن کا فیصلہ مل جاتا تو اس کے مطابق کرتے، ورنہ اعیان واکابر کو بلا کر مشورہ کرتے اور جس بات پر وہ متفق ہو جاتے اُس کے مطابق فیصلہ صادر کرتے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قاضی شُریح کے نام جو مکتوب گرامی تحریر کیا تھا اس

(حاشیہ صفحہ سابقہ) ______

۱؎ ترمذی کہتے ہیں اس حدیث کو ہم اسی سند سے منقول جانتے ہیں۔ دوسری کسی سند کا ہمیں علم نہیں۔ اس کی یہ سند متصل نہیں ہے۔ دیکھئے نصب الرایۃ ج ۴ ص ۶۳۔ سنن ترمذی ج ۵ ص ۸۔۹۔ بعض علماء نے اس حدیث کو محض اس کی شہرت کی وجہ سے صحیح قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت معاذؓ کے اصحاب وتلامذہ کے مجہول ہونے سے اس حدیث پر کوئی جرح وارد نہیں ہوتی۔

سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔ اسی طرح نسائی نے سنن میں بطریق شعبی از شریح نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس سوال پر مشتمل خط حضرت عمرؓ کے نام تحریر کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس کے جواب میں تحریر کیا تھا کہ "کتاب اللہ کی روشنی میں اس کا فیصلہ کیجیے۔ اگر کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو سنتِ نبوی کے مطابق فیصلہ کیجیے۔ اگر کتاب و سنت دونوں میں اس کا حل موجود نہ ہو تو اس کا فیصلہ اس طرح کیجیے جس طرح نیک لوگوں نے کیا ہو۔ اگر کتاب و سنت میں بھی موجود نہ ہو اور علمائے امت سے بھی اس کا فیصلہ منقول نہ ہو تو اگر چاہیں تو فیصلہ کریں اور اگر چاہیں نہ کریں اور فیصلہ نہ کرنا بہتر ہی ہوگا۔ والسلام علیکم"۔

صحابہ کا یہ حال تھا کہ جب کوئی نیا حادثہ رونما ہوتا جس کے بارے میں نص موجود نہ ہوتی تو وہ اجتہاد سے کام لیتے۔ اجتہاد کی صورت میں بعض اوقات ان کے یہاں اختلاف پیدا ہو جاتا۔ اس لیے کہ بعض صحابہ کا فہم و ادراک دوسروں سے مختلف ہوتا۔ یہ ہے ایسے مسائل میں اختلاف کا نقطۂ آغاز! جیسا کہ میت کے بھائیوں کی موجودگی میں دادا کی وراثت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس "عول" کا مسئلہ بھی متنازع ہے۔ اسی قسم کا اختلاف حضرت ابوبکر و عمر کے مابین بیت المال سے تنخواہ دینے کے بارے میں پیدا ہوا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ کا زاویۂ یہ تھا کہ سب صحابہ سے یکساں سلوک کیا جائے۔ بخلاف ازیں حضرت عمرؓ صحابہ میں فرقِ مدارج قائم کرنے کے قائل تھے۔ اسی طرح ایک شخص کے قصاص میں ایک جماعت کو قتل کرنے کے مسئلہ میں بھی اختلاف رونما ہوا۔

یہ تھے وہ مسائل جن میں نظر و فکر اور طرزِ اجتہاد میں اختلاف کی وجہ سے نزاع پیدا ہوا۔ جب کہ ان کے بارے میں رسولِ کریمؐ سے کوئی نص منقول نہ تھی۔ اور ہر شخص اپنی جداگانہ طرزِ فکر کے مطابق شریعت کے عمومات و مقاصد سے استناد و استدلال کرتا تھا۔

عہدِ صحابہؓ کے بعد اختلاف کی نوعیّت وکیفیّت

فصلِ سابق میں ہم اختلافِ صحابہ اور اس کے موجبات ومحرّکات کے بارے میں بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم مختصراً عہدِ صحابہ کے بعد رُونما ہونے والے اختلاف کے بارے میں بتائیں گے۔ جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا تو صحابہ رضوان اللہ علیہم مختلف اطراف و اکناف میں پھیل گئے۔ اُن میں سے ہر ایک اُن احادیث سے آگاہ تھا جو دوسرے کے احاطۂ علم میں نہ تھیں۔ اسی طرح غیر منصوص مسائل کے بارے میں انہوں نے جو اجتہاد کیا اُس میں بھی اختلاف پایا جاتا تھا۔ چنانچہ جو حادثہ انہیں پیش آتا اپنے علم وفہم کی حد تک وہ اس کا فیصلہ اسلامی شریعت کی روشنی میں کرتے، یا اُس کے بارے میں اجتہاد سے کام لیتے۔ حالانکہ دوسرے شہر میں سکونت پذیر صحابی کے پاس اُس ضمن میں حدیث موجود ہوتی تھی۔

تابعین کرام نے جہاں بھی وہ تھے صحابہ سے اخذ و استفادہ کیا اور اُن کے فتاویٰ کی روشنی میں مسائل کے فیصلے کئے۔ مثلاً مکّی تابعین نے ابن عباس کے فتاویٰ کو اپنی فکر ونظر کی جولانگاہ بنایا۔ مدنی تابعین حضرت عبداللہ بن عمر کے فتاویٰ کی راہ پر گام زن ہوئے اور کوفیوں نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود کو اپنی نظر وفکر کا مرکز ومحور قرار دیا۔ اس طرح تابعین کے پاس صحابہ کی روایت کردہ احادیث اور صحابہ کے اقوال وفتاویٰ جمع ہو گئے اور انہوں نے اُن کے بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے کی کوشش کی۔ اسی طرح نئے واقعات کے بارے میں استنباطِ احکام کی جدّوجہد کا آغاز کیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام اطراف واکناف میں اُن میں چند ائمہ نے نام پایا جن سے اخذ و استفادہ کا سلسلہ جاری ہوگیا۔

اُن میں سے مدینہ میں مشہور تر سعید بن المسیب، مکہ میں عطاء بن رباح، کوفہ میں نخعی و شعبی، بصرہ میں حسن بصری، شام میں مکحول اور یمن میں طاؤس بن کیسان تھے۔ اُن میں سے ہر ایک نے اپنے یہاں موجود احادیث پر عمل کیا یا اپنے اجتہاد سے کام لیا۔ ان میں سے بعض اپنی ترجیحات پر عمل کرتے جب کہ دوسروں کی ترجیحات ان سے مختلف تھیں۔ چنانچہ سعید بن المسیب اور اُن کے اصحاب کا موقف یہ تھا کہ اہل حرمین کا فقہی پایہ بہت بلند ہے۔ بخلاف ازیں نخعی اور اُن کے ہمنوا یہ سمجھتے تھے کہ عبداللہ بن مسعود سب سے بڑے فقیہ ہیں۔ چنانچہ تابعین میں سے ہر ایک نے اپنے پسندیدہ عالم کے مذہب و مسلک کو اساس بنایا، اُن کے فتاویٰ و قضایا جمع کیے، اور اُن سے متاثر ہوئے۔

تابعین کے بعد فقہاء کا دور آیا۔ مثلاً کوفہ میں ابوحنیفہ، سفیان اور ابن ابی لیلیٰ، مکہ میں ابن جُریج، مدینہ میں مالک اور ابن الماجشون، بصرہ میں عثمان البَتّی اور سوّار، شام میں اوزاعی اور مصر میں لیث نے شہرت عام و بقائے دوام حاصل کی۔ پھر لگاتار ائمہ مجتہدین منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوتے چلے گئے۔ مثلاً شافعی، احمد بن حنبل اور اُن کے ہمنوا معاصرین، رحمہم اللہ اجمعین۔

سب اسی راہ پر جادہ پیما رہے۔ اُن میں سے ہر ایک نے اپنے شہر کے تابعین سے بھرپور استفادہ کیا اور جن مسائل میں نص موجود تھی اور نہ قضایا و فتاویٰ، اُن میں اجتہاد سے کام لیا۔ ان میں سے ہر ایک اپنے عصر و عہد اور ماحول نیز اپنے شیوخ و اساتذہ کے قضایا و فتاویٰ سے متاثر ہوا۔ اس طرح اہل الحدیث و اہل الرائے کے دونوں گروہوں کے مابین فرق و امتیاز قائم ہو گیا۔

اسی عصر و عہد میں علوم کی تدوین اور جمع و تالیف کی داغ بیل پڑی۔ مذاہب و مسالک اور اُن کے متبعین میں خطِ امتیاز کھینچا گیا۔ احادیث کو یکجا کرنے کے لیے دور دراز کے سفروں کا آغاز ہوا۔ ایسے اصول و ضوابط وضع کیے گئے جن کی بنا پر احادیث صحیحہ و سقیمہ کا فرق واضح ہوا اور رُواۃ و رجال اور اجتہادات سے آگاہی حاصل ہوئی۔ ہر امام کے اصحاب و تلامذہ اُن علوم و معارف

سے آگاہ ہوئے جن سے اُن کا امام بھی بے بہرہ رہا تھا۔ واقعات و فتوحات کا دائرہ وسیع ہوتے ہی اجتہاد میں وسعت پیدا ہوئی۔ مذاہب و مسالک کی بنا پڑی اور اُن کے اصول و ضوابط عالم وجود میں آئے۔ اس طرح اُن مذاہب کے اَتباع نے خدماتِ جلیلہ انجام دیں۔ اور محدّثین، مفسّرین، فقہاء اور علمائے اصول کی شہرت کا ڈنکہ بجنے لگا۔

اُس عصر کے علماء میں تقلید اپنے اصلی مفہوم میں موجود نہ تھی۔ بخلاف ازیں اُسی دور میں علماء کے اقوال کو دلائل کی میزان میں رکھ کر جانچا پرکھا جاتا تھا۔ لوگ اپنے امام کے قول کو اُس کے دلائل کے وزنی ہونے کی بنا پر اختیار کیا کرتے تھے۔ جو فقہی تعصب اگلے اَدوار میں رُونما ہوا اُس زمانہ میں اُس کا فُقدان تھا۔ فقہی فِرَق و مذاہب کسی خاص حصر و عدد میں محدود و محصور نہ تھے بلکہ اُئمہ کی تعداد بہت زیادہ تھی۔

چوتھی صدی ہجری میں اور اس کے بعد تقلید کا آغاز ہوا اور علماء ایک دوسرے کو تعصب کی نگاہ سے دیکھنے لگے۔ فقہ اور دیگر علوم میں جدل و خلاف شِدّت پکڑ گیا۔ اجتہاد و استنباط کی حرکت میں سست روی آتی گئی اور اگلے اَدوار میں یہ دونوں تعطّل و جمود سے ہمکنار ہو گئے اس دَور کے علماء اپنے اُئمہ کے قواعد و اقوال کے مطابق تخریج کرنے لگے اور اپنی کتب کی شرح و تدریس اور اختصار نویسی میں لگ گئے۔ اُن میں سے بعض تعصّب کی اس حد کو پہنچ گئے کہ جو شخص اپنے امام کے قول کو نظر انداز کر دیتا اُس کو ہدفِ طعن و تشنیع بناتے، اگرچہ اس کا موقف نصوصِ شرعیہ پر مبنی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ان عُصور و اَزمنہ میں ہم کو علمائے مجتہدین کی بڑی کم تعداد نظر آتی ہے۔ جب کہ اس کے عین برعکس قرنِ اول و رابع میں علماء اور اصحابِ اجتہاد کی بڑی کثرت تھی۔

مُشتے نمونہ از خروارے کے طور پر ہم نے اختلاف اور اس کے عہد بعہد تغیر و تبدّل کی مختصر تاریخ قلمبند کر دی ہے۔ اور اب ہم اس کے اسباب و محرِّکات پر روشنی ڈالیں گے۔

تاریخِ اختلاف کے مصادر :

۱۔ نظرۃٌ عامۃٌ فی تاریخ الفقہ از علی حسن عبد القادر ۸۱۔ ۸۹

۲۔ محاضرات فی المدخل لعلم الفقہ از عبد الرحمٰن الصابونی ۱۹۱۔۱۹۴

۳۔ اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ۱۱۔۴۱، ۱۸۰۔ ۲۰۱

۴۔ الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۲۳۷۔ ۲۴۲

۵۔ الانصاف فی اسباب الاختلاف از شاہ ولی اللہ دہلوی

۶۔ تاریخ التشریع الاسلامی از محمد الخضری ۱۲۶۔ ۱۲۰

۷۔ مختصر تاریخ التشریع الاسلامی از عبد الوہاب خلاف ۴۲۔ ۴۴

اختلاف کی نوعیّت وکیفیّت

دین کے اصُول وارکان اور اس کے اساسی مسائل پر پوری ملّت اسلامیہ متفق چلی آتی ہے اور علماء کے مابین ان میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اسلام نے اس ضمن میں ایسی قطعی نصوص پیش کی ہیں جن میں سرے سے اختلاف کی گنجائش ہی موجود نہیں۔ چنانچہ ایمان واسلام کے ارکان اور اخلاقِ جلیلہ وجمیلہ کے بارے میں پوری ملّت اسلامیہ یک رنگ وہم آہنگ ہے۔ اسی طرح اخلاقِ قبیحہ اور رذائل کے سلسلہ میں بھی کوئی نزاع وخلاف نہیں پایا جاتا۔ کسی مسلم کے لیے اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں کہ اللہ ہی تمام مخلوقات کا خالق ہے اُسی نے رُسل وانبیاء کو لوگوں کی جانب مبعوث کیا۔ نیز یہ کہ انبیاء کی اطاعت اور اُن کی ہموار کردہ راہ پر چلنا سب مسلمانوں پر واجب ہے۔

سابق الذکر امور جن میں تاویل اور جدل ونزاع کی کوئی گنجائش نہیں دین کے اساسی اصُول اور شارع کے نصوص ہیں۔ اُن میں سے بعض قطعی الثبوت ہیں مثلاً قرآن کریم اور احادیث متواترہ۔ اور بعض ظنّی الثبوت ہیں جیسے اخبارِ آحاد۔ جو نصوص قطعی الثبوت ہیں اُن میں سے بعض قطعی الدلالت بھی ہیں۔ مثلاً یہ آیت کریمہ:

"فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ (البقرہ ۱۹۶)

(اور جس کو (قربانی) نہ ملے وہ تین روزے ایام حج میں رکھے اور سات جب واپس ہو)

بخلاف ازیں بعض نصوص ظنّی الدلالت ہیں۔ مثلاً یہ آیت کریمہ:

"إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ

(ہاں اگر عورتیں (مہر) بخش دیں یا مرد جن کے ہاتھ

عُقدَۃُ النِّکَاحِ ط،، میں عقدِ نکاح ہے اپنا حق چھوڑ دیں (اور پورا مہر دے دیں تو اُن کو اختیار ہے) (البقرۃ - ۲۳۷)

ظاہر ہے کہ قطعی میں تو اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ البتہ ظنّی میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے، خواہ اجتہاد کا تعلق نص کے ثبوت کے ساتھ ہو یا اس کی دلالت کے ساتھ یا اس کے ملحقات و متعلقات کے ساتھ۔ مزید براں ظن کسی ایک درجے کا نہیں ہوتا بلکہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اُس میں فرقِ مراتب پایا جاتا ہے۔ شاطبی رقمطراز ہیں:

"اجتہاد کے معتبر مقامات وہ ہیں جہاں دونوں پہلوؤں میں یکساں قسم کا تردد پایا جاتا ہو اور اُن کی اصل و اساس پر اتفاقِ رائے پایا جاتا ہو۔ البتہ اختلاف اس بات میں ہو کہ متنازع فیہ مسئلہ دونوں پہلوؤں میں سے کس پہلو سے قریب تر ہے اور دوسرے سے قریب تر نہیں۔"

(الموافقات ج ۴ ص ۱۵۵)

شاطبی نے اس اختلاف کی چند مثالیں پیش کی ہیں۔ جن میں سے ایک مثال درخت کے پھل کی ہے جب کہ پھل صاف نظر آ رہا ہو۔ اسی طرح متنازع مسئلہ میں دو نمایاں پہلو پائے جاتے ہوں جو نمایاں ہوں اور اُن پر اتفاق کیا گیا ہو۔

(۱) طرفِ اوّل اس بات پر اتفاق ہے کہ پھل جب نمایاں نہ ہو تو وہ اصل کے تابع ہوتا ہے۔ (۲) دوسرے اس امر پر اتفاق کہ پھل جب درخت سے توڑ لیا جائے تو وہ درخت کے تابع نہیں ہوتا۔ چنانچہ جو شخص یہ کہتا ہو کہ یہ طرفِ اوّل سے قریب تر ہے تو وہ اسے درخت کے ساتھ ملحق کر دیتا ہے۔ اور جس کا خیال یہ ہے کہ یہ طرفِ ثانی سے قریب تر ہے وہ اسے اصل کے ساتھ ملحق نہیں کرتا۔

اس کی ایک مثال اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا غلام کو حقِ ملکیت حاصل ہوتا ہے یا نہیں؟ کیوں کہ غلام کی زندگی کا ایک پہلو یہ ہے کہ وہ آزاد آدمی کی طرح ہے جس کو بالاتفاق حقِ ملکیت حاصل ہوتا ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ حیوان کی طرح ہے جو کسی چیز کا مالک

نہیں ہوتا۔ مجہول الحال آدمی کی شہادت قبول کرنے کے سلسلہ میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے۔ ایک لحاظ سے وہ اس ثقہ آدمی کی طرح ہے جس کی شہادت بالاتفاق مقبول ہے۔ اُس کی زندگی کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ اس فاسق کی مانند ہے جس کی شہادت کے غیر مقبول ہونے پر کلّی اتفاق پایا جاتا ہے۔ شاطبی کہتے ہیں کہ اکثر اختلافات اسی نوع کے ہوتے ہیں۔

اس سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ اختلاف اکثر و بیشتر اُن ظنّی اور فروعی امور میں رُونما ہوتا ہے جن میں ایسی نصُوص وارد ہوتی ہیں جن کے بارے میں مجتہدین کے فکر و نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے اور نصوص میں اس اختلاف کی گنجائش بھی ہوتی ہے، یا اختلاف ایسے مسائل میں وقوع پذیر ہوتا ہے جن کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اور اس امر میں نزاع بپا ہو کہ اس مسئلہ کو کس کے ساتھ ملحق کیا جائے اور یہ کہ اس کی قریبی مماثلت کس کے ساتھ ہے۔

بعض اختلاف معمولی قسم کے ہوتے ہیں۔ مثلاً علماء کا اس امر میں اختلاف کہ آیا یہ سنّت ہے یا واجب؟ چنانچہ اعضاء وضو کی ترتیب میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ اسی نوع کا ہے بعض علماء اُسے واجب قرار دیتے ہیں اور بعض سنّت۔ مگر اس کے جواز کے بارے میں سب علماء یک زبان ہیں۔ اسی طرح بعض افعال کے حرام یا مکروہ ہونے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً ڈاڑھی منڈوانا۔ جب کہ اس کے عدم جواز پر سب کا اتّفاق ہے۔ البتہ جمہور علماء اس کو حرام ٹھہراتے ہیں اور بعض مکروہ قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح بے وضو آدمی اگر جمعہ کا خطبہ دے تو علماء کی ایک جماعت اسے حرام سمجھتی ہے اور دوسرا گروہ اسے مکروہ ٹھہراتا ہے

(مالا یجوز فیہ الاختلاف بین المسلمین از عبدالجلیل عیسیٰ ص ۱۸)

بعض امور میں تنوّع کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً وہ اختلاف جس کا تعلق اذان واقامت اور تشہد کے الفاظ کے ساتھ ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس اختلاف کی طرف

اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ سب قسمیں جائز ہیں۔ اس میں اختلاف صرف راجح اور مرجوح کا ہے، جواز عدم جواز کا نہیں۔ چنانچہ موصوف نماز جنازہ، بآواز بلند بسم اللہ پڑھنے، دعائے استفتاح، رفع الیدین، تکبیرات جنازہ اور اُن کی تعداد کا تذکرہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ جملہ امور صحابہ سے ثابت ہیں۔ (حوالہ مذکور ص ۱۰۸ بحوالہ فتاویٰ ابن تیمیہ)

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ بعض صحابہ اذان میں ترجیع[1] کے قائل تھے اور بعض نہ تھے۔ بعض صحابہ اکہری اقامت کہتے تھے اور بعض دُہری۔ یہ دونوں باتیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں۔ ان اُمور میں سے اگرچہ بعض راجح ہیں اور بعض مرجوح، مگر جو شخص مرجوح پر عمل پیرا ہے اُس کا فعل بھی جائز ہے۔ اس نوع کے اختلاف سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں قسم کا فعل مباح ہے اور ان کے بارے میں مسلمانوں کو وسعت دی گئی ہے۔ اسی طرح سب اقوال جائز ہیں، اگرچہ ایک قول کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہے[2]۔

تکبیراتِ عید کہتے وقت رفع الیدین:

اختلاف کی بعض اقسام میں بڑا بُعد پایا جاتا ہے۔ مثلاً کسی امر میں یہ اختلاف کہ آیا یہ سنت ہے یا مکروہ، یا یہ اختلاف کہ فلاں امر واجب ہے یا حرام۔ پہلی قسم کی مثال تکبیراتِ عید میں ہر تکبیر کہتے وقت رفع الیدین کرنا بعض علماء کے نزدیک مستحب ہے اور بعض علماء نے قسم ثانی

---

[1] ترجیع کا مفہوم یہ ہے کہ موذن شہادتین کے دونوں جملے چار مرتبہ دہرائے، دو دفعہ جہراً اور دو دفعہ سراً۔ دو دفعہ پہلے جہراً کہے اور پھر دو دفعہ سراً یا اس کے برعکس۔

[2] الانصاف فی الاسباب الداعیۃ للخلاف لابن السید ص ۱۳۰۔ نیز الفقہ المقارن الخطیب ص ۲۲۔ السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی للدکتور مصطفیٰ السباعی ص ۱۳۰ (مترجم غلام احمد حریری نے اس کتاب کا ترجمہ "حدیث رسول ﷺ کا تشریعی مقام" کے نام سے کیا اور ملک سنز فیصل آباد نے اسے شائع کیا)

کی مثال نماز جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد سورۃ الفاتحہ پڑھنے سے دی ہے۔ چنانچہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک یہ واجب ہے اور اس کو ترک کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ جب کہ احناف اس کو حرام قرار دیتے ہیں جس کے پڑھنے سے نمازی گنہگار ہوتا ہے۔ اس قسم کے اختلاف کو بعض علماء نے اختلاف کی خطرناک ترین نوع ٹھرایا ہے۔[1]

اس کی مثال میں رکوع[2] کو جاتے اور سر اُٹھاتے وقت "رفع الیدین" کرنے کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ محققین شافعیہ اور حنابلہ نے اس کو واجب ٹھرایا ہے۔ مگر ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ رفع فساد کی خاطر رفع الیدین کو ترک کر دیا جائے۔ مگر اس کے عین برخلاف، امام بخاری اپنی کتاب "جزء رفع الیدین" میں رقمطراز ہیں:

"جو شخص[3] رفع الیدین کو بدعت سمجھتا ہے وہ صحابہ پر زیادتی کرنے کا مرتکب ہوتا ہے"

---

[1] بحوالہ مالا یجوز فیہ الاختلاف عبدالجلیل عیسیٰ ص ۳۰-۳۲ [2] فتح الباری ج ۲ ص ۲۲۰۔

[3] شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے دریافت کیا گیا کہ کیا رکوع کے بعد رفع الیدین کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے یا نہیں؟ انہوں نے فرمایا الحمد للہ! نماز کے عدم بطلان پر ائمہ کا نہ صرف اتفاق ہے، بلکہ اکثر ائمہ رفع الیدین کو پسند کرتے ہیں۔ جیسا کہ رسول کریم کی مشہور احادیث سے ثابت ہوتا ہے، چنانچہ یہ احادیث حضرت عبداللہ بن عمر، مالک بن حویرث، وائل بن حجر، ابن حمید ساعدی، ابو قتادہ انصاری، حضرت علی، ابوہریرہ وغیرہم دس صحابہ رضوان اللہ علیہم سے مروی ہیں۔ جمہور علماء رفع الیدین کو پسند کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں امام شافعی، احمد بن حنبل اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مذہب بھی یہی ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ اسے مستحب قرار نہیں دیتے۔ البتہ وہ یہ نہیں کہتے کہ رفع الیدین کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم (مجموع الفتاویٰ ج ۲۲ ص ۲۴۶)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ مزید فرماتے ہیں:۔

صلوٰۃ الجنازہ میں سورۃ الفاتحہ پڑھنا:

"نماز جنازہ میں قراءت کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

(۱) امام ابوحنیفہ و مالک فرماتے ہیں کہ قراءت اس میں مستحب نہیں۔ (بقیہ حاشیہ برصفحہ آئندہ)

اس لیے کہ کسی صحابی سے بھی رفع الیدین کا ترک کرنا منقول نہیں۔ رفع الیدین کے اثبات پر مشتمل احادیث کی اسانید سے صحیح تر سند اور کوئی نہیں"۔

(مجموع الفتاویٰ ج ۲۲ ص ۲۰۴)

مندرجہ صدر مباحث کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

(۱) ایک قسم کا اختلاف وہ ہوتا ہے جس کا مدار و انحصار نازل شدہ احکام کی علت یا اس کی تخریج و تنقیح پر ہوتا ہے۔

(۲) دوسری قسم کا اختلاف وہ ہے جو اصولِ استدلال میں سے کسی اصل میں اختلاف ہوجانے پر مبنی ہوتا ہے۔ جس طرح کمی بیشی کے ساتھ چاول کے بدلے چاول کی بیع کے بارے میں جمہور علماء اور ظاہریہ کے مابین پایا جاتا ہے۔ گندم کی بیع پر قیاس کرتے ہوئے کمی بیشی کے ساتھ اس کی بیع کو جمہور ناروا خیال کرتے ہیں۔ بخلاف ازیں ظاہریہ اباحتِ اصلیہ کے پیشِ نظر اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اسبابِ اختلاف کے ذکر و بیان کے ضمن میں آگے چل کر ہم اختلاف کی مختلف اقسام کا تذکرہ کریں گے۔ (اسباب اختلاف الفقہاء، علی الخفیف ۲۔۲ ص ۲۸۴۔ ۲۸۹)

(باقی حاشیہ از صفحہ سابقہ) ـــــــ

(۳) امام شافعی، احمد بن حنبل اور ان کے اصحاب کے نزدیک نماز جنازہ میں سورۃ الفاتحہ پڑھنا واجب ہے۔

(۴) علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ سورۃ الفاتحہ پڑھنا اس میں سنت ہے اور اگر سورۃ الفاتحہ نہ پڑھی جائے بلکہ صرف دعا کی جائے تو بھی جائز ہے۔ یہی بات درست ہے۔

(مجموع الفتاویٰ ج ۲۲ ص ۲۰۴)

اختلاف کے بارے میں علماء کے افکار و نظریات

شریعت کے اندر پائے جانے والے اختلاف کے بارے میں علماء مختلف الرائی ہیں کہ آیا یہ اختلاف قابل تعریف ہے یا مذموم ۔ اس کی دو قسمیں ہیں :

۱۔ ممدوح اختلاف :

علماء کی ایک جماعت ایسے اختلاف کی مؤید ہے اور اسے قابل فخر اور لوگوں کے لیے رحمت قرار دیتی ہے ۔ ایسا اختلاف شریعت میں موجود بھی ہے اور ناگزیر بھی ۔ چنانچہ فقہِ اسلامی میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ قوت کا مظہر تو ہے ضعف کا نہیں ۔

۲۔ مذموم اختلاف :

اہل علم کا دوسرا گروہ اس کے خلاف ہے اور اختلاف کو مذموم ٹھہراتا ہے ۔ اُن کا کہنا ہے کہ یہ اختلاف لوگوں کا خود پیدا کردہ ہے اور اس کی وجہ سے اسلامی معاشرہ کو بہت نقصان پہنچا ہے ۔ تاہم یہ بات اپنی جگہ مسلّمہ ہے کہ اختلافِ افکار و آراء اور میلانات و احساسات کا تفاوت ایک فطری بات ہے ۔ ذیل میں ہم دونوں قسم کے اختلاف کے براہین و دلائل اور ان کے بارے میں اپنا زاویۂ نگاہ مختصراً بیان کرتے ہیں :

۱۔ مادحینِ اختلاف کے دلائل :

(۱) شریعت اسلامیہ یُسر و سہولت پر مبنی ہے اور لوگوں کو ایک موقف پر مجبور کرنے

میں تنگی اور حرج پایا جاتا ہے۔

(ب) شریعت کی بعض نصوص مجمل اور عام ہیں اور لوگ ان کے بارے میں مختلف الرائی ہیں اگر شارع کا منشا یہ ہوتا کہ دنیا میں اختلاف پیدا نہ ہو تو وہ ایسی نصوص وضع کرتا جن میں اختلاف کی گنجائش نہ ہوتی۔

(ج) جب ہارون الرشید عباسی نے امام مالک سے مشورہ کیا کہ موطا امام مالک کو معمول بہ بنانے کے لیے لوگوں کو مجبور کیا جائے تو جناب امام نے اس بات کی مخالفت کی تھی[1]۔

(د) وہ اس حدیث سے استناد کرتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے کہ "میری اُمت کا اختلاف باعث رحمت ہے"[2] نیز دیگر احادیث جو اس معنی میں وارد ہوئی ہیں۔

(ھ) چونکہ معاشرہ کے ظروف واحوال تغیر پذیر ہیں، اس لیے یہ اختلافِ احکام کو مستلزم ہیں[3]۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ بعض مسائلِ شرعیہ اختلاف کے متقاضی ہیں۔ مثلاً مندرجہ ذیل مسائل:

۱۔ متشابہات کا نزول نیز امورِ اجتہادیہ کا وجود جس میں شارع نے اختلاف کی گنجائش رکھی ہے۔

۲۔ علمائے راسخین کے مابین بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔

۳۔ علماء اس بارے میں بھی مختلف الرأی ہیں کہ آیا ہر مجتہد کی بات درست ہوتی ہے یا اس میں غلطی کا احتمال موجود ہوتا ہے؟

۴۔ بعض علماء کے نزدیک اختلافِ مجتہدین کے تعدد سے حق بھی متعدد ہو جایا کرتا ہے۔

۵۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ شریعت میں دو دلیلیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں جن میں تعارض پایا جاتا ہو۔

---

[1] جیسا کہ الصابونی نے اپنی کتاب "المدخل لعلم الفقہ" میں ذکر کیا ہے۔ بخلاف ازیں ابن کثیر "اختصار علوم الحدیث" میں لکھتے ہیں کہ امام مالک کو یہ واقعہ خلیفہ منصور عباسی کے ساتھ پیش آیا تھا ہارون الرشید کے ساتھ نہیں (دیکھیے اختصار علوم الحدیث ص ۳۱ تحقیق احمد شاکر طبع محمد علی صبیح قاہرہ۔

[2] یہ حدیث ضعیف ہے۔ علامہ البانی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے (غلام احمد حریری)

[3] محاضرات فی المدخل لعلم الفقہ للصابونی ص ۳۱۹ - ۳۲۲۔

۶۔ بعض اہلِ علم کا قول ہے کہ اقوالِ صحابہ حجت ہیں اگرچہ کسی اور صحابی کا قول اس کے معارض ہو، مکلّف کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس قول پر چاہے عمل کرے۔ وہ اس کی دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں:

"میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، تم جس کی پیروی کرو گے راہِ ہدایت پالو گے۔"

شاطبی نے ان تمام دلائل کی مخالفت کی اور ان کا جواب دیا ہے[1]۔

۲۔ مانعین اختلاف کے دلائل کا خلاصہ:

۱۔ اُن کی پہلی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں اختلاف کی مذمت کرتے ہوئے اتحاد و اجتماع کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ فرمایا کہ بصورتِ نزاع و خلاف کتاب و سنت کی جانب رجوع کیا جائے۔

ارشاد فرمایا:

"فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ" (النساء ۔ ۵۹)
(اگر تمہارے یہاں کسی بات میں نزاع بپا ہو تو اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو)

"وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا" (آلِ عمران ۔ ۱۰۵)
(تم اُن لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جو گروہوں میں بٹ گئے اور ان میں اختلاف رونما ہو گیا)

و دیگر آیات و احادیث جو اس ضمن میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً حضرت البراء بن عازب رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نمازیوں کی ایک صف سے شروع ہو کر دوسرے کنارے تک پہنچ جاتے۔ ہمارے سینوں اور کندھوں کو چھو کر (برابر کرتے) اور فرماتے "الگ تھلگ نہ ہوا کرو مبادا تمہارے دلوں میں اختلاف پیدا ہو جائے۔ اس کو بخاری، احمد، ابوداؤد اور نسائی نے روایت کیا ہے۔

---

[1] الموافقات للشاطبی ج ۴ ص ۱۲۳ ۔ ۱۳۱۔

سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم جب صحابہ میں اختلاف دیکھتے تو بہت ناراض ہوتے۔

امام مسلم نے حضرت عبداللہؓ بن عمرو سے روایت کیا ہے کہ میں ایک روز دوپہر کے وقت رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپؐ نے دو آدمیوں کی آواز سنی جو کسی آیت کے بارے میں جھگڑ رہے تھے۔ چنانچہ رسول کریمؐ ہماری جانب تشریف لائے تو آپؐ کے چہرے پر غصہ کے آثار نمایاں تھے۔ فرمایا "تم سے پہلی اُمتیں اپنی کتاب میں اختلاف کرنے کی وجہ سے ہلاک ہوئیں"۔ حضرت ابوالدرداءؓ، انسؓ اور واثلہ رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ رسول کریمؐ ہمارے پاس تشریف لائے تو ہم کسی دینی مسئلہ کے بارے میں جھگڑ رہے تھے۔ آپؐ اس قدر ناراض ہوئے کہ کبھی اس طرح نہ ہوئے تھے۔ پھر ہمیں ڈانٹتے ہوئے فرمایا "باہم ایک دوسرے سے آگ کی طرح نہ بھڑک اٹھا کرو۔ پھر فرمایا کیا تمہیں یہی حکم دیا گیا تھا؟ کیا تمہیں اس سے روکا نہیں گیا تھا؟ پہلی اُمتیں اسی وجہ سے ہلاک ہوئیں"۔ (سنن ابی داؤد)

جُندُبؓ بن عبداللہ البجلی روایت کرتے ہیں کہ رسول کریمؐ نے فرمایا "قرآن اس وقت تک تلاوت کرتے رہا کرو جب تک تم اس سے مانوس رہو۔ جب اختلاف رونما ہونے لگے تو اُٹھ کھڑے ہو"۔ (صحیح مسلم)

امام احمد نے مسند میں اور دیگر محدثین نے حضرت عمرو بن شعیب سے منقول اس حدیث کو روایت کیا ہے جس میں مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ کے حجرہ کے پاس چند صحابہ مسئلہ تقدیر کے بارے میں جھگڑنے لگے۔ یہ دیکھ کر رسول کریمؐ بحالتِ ناراضگی اُن کے پاس تشریف لائے بکثرت احادیث اس ضمن میں وارد ہوئی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ سابقہ امم و اقوام اختلاف ہی کی وجہ سے ہلاک ہوئیں۔ (اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۵۹-۲۶۰)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے سنا حضورؐ فرماتے تھے "میں جس بات سے تمہیں روکوں اُس سے رُک جاؤ اور جس بات کا حکم دوں امکانی حد تک اسے بجا لاؤ۔ بلاشبہ تم سے پہلی اُمتیں کثرتِ سوالات اور انبیاء کے بارے میں اختلاف کرنے کی

وجہ سے ہلاک ہوئیں"۔ (صحیح بخاری و مسلم)

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کی مدح میں فرمایا کہ یہ محکم کتاب ہے اور اس کا ایک حصہ دوسرے کی تائید کرنے والا ہے۔ بنابریں اس میں اختلاف و تناقض کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ"۔ (الزمر - ۲۳)

(اللہ نے نہایت اچھی باتیں نازل فرمائی ہیں (یعنی) کتاب جس کی آیتیں باہم ملتی جلتی ہیں اور دُہرائی جاتی ہیں۔

"كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ"۔ (ہود - ۱)

(یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیات محکم ہیں)

اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا۔ (النساء - ۸۲)

اگر یہ اللہ کے سوا کسی اور کا کلام ہوتا تو اس میں بہت سا اختلاف پاتے۔

(ب) قرآن سے ناسخ و منسوخ کا ثبوت ملتا ہے۔ اگر اختلاف دین کا ایک ضروری عنصر ہوتا تو ناسخ و منسوخ کے اثبات کا کچھ فائدہ نہ تھا۔ اس لیے کہ دو نصوص میں سے ایک نص کو متروک العمل قرار دے کر نسخ سے تعارض کا ازالہ کیا جاتا ہے۔

(ج) اختلاف کا وجود تکلیف مالایُطاق کا موجب بنتا ہے۔ اس لیے کہ اختلاف کا مطلب متعارض دلائل کا پایا جانا ہے۔ مثلاً ایک دلیل کا تقاضا ہے کہ فلاں حکم پر عمل کیجیے اور دوسری اس بات کی مقتضی ہے کہ اُس پر عمل نہ کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات ناقابلِ تصور ہے، اس لیے کہ اس طرح شارع کا مقصد حاصل نہیں ہوتا۔

(د) اختلاف کے وجود کو تسلیم کرنے سے ترجیح بین الادلہ کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ جمع و تطبیق کے فقدان کی صورت میں کسی ایک دلیل کو ترجیح دینے پر علماء کا اتفاق چلا آتا ہے۔ (الموافقات ج ۴ ص ۱۱۸ - ۱۲۳)

مانعینِ اختلاف کے دلائل پر تنقید:

اختلاف کو جائز قرار دینے والے اہل علم مذکورہ صدر دلائل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مانعینِ اختلاف کا یہ قول درست ہے کہ دین آسان ہے مگر یہ کہ لوگوں کو ایک رویّے پر جمع کرنے میں تنگی اور تکلیف پائی جاتی ہے قابلِ تسلیم نہیں۔ اس لیے کہ جب لوگ ایک رویّے پر متفق ہو جائیں گے تو وہی چیز شریعت کہلائے گی اور شریعت کا آسان ہونا تم تسلیم کر چکے ہو۔ مانعین اختلاف کا یہ کہنا کہ بعض نصوصِ شرعیہ مجمل اور عام ہوتی ہیں اور اُن میں لوگوں کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ شارع نے اِن نصوص کو اس لیے وضع نہیں کیا کہ ان میں اختلاف پیدا ہو۔ اس لیے کہ بکثرت آیات و احادیث میں اختلاف کی مذمت کی گئی ہے۔ اسی لیے یہ حکم صادر کیا گیا ہے کہ مجمل نصوص کو مبیّن پر اور متشابہ کو محکم پر محمول کیا جائے بخلاف ازیں علماء کے مابین اختلاف کے ذیوع و شیوع کی وجہ وجیہ یہ ہے کہ علماء کے فہم و ادراک اور میلانات و احساسات میں نمایاں تفاوت موجود ہے۔

باقی رہا اُن کا امام مالک کے موطا سے متعلق قول سے استدلال کرنے کا سوال جس کا محرک خلیفہ ہارون تھا، تو وہ اس لیے درست نہیں کہ صرف موطا کا نام ہی پوری شریعت پر حاوی نہیں۔ بلکہ اس میں جو اجتہادات مذکور ہیں وہ کلہم غلط بھی ہو سکتے ہیں۔ اس لیے کہ حضورؐ کے صحابہ متفرق دیار و بلاد میں پھیل گئے تھے اور ایک کو جو احادیث یاد تھیں وہ دوسرے صحابی کو معلوم نہ تھیں۔ نقل کیا گیا ہے کہ امام مالک نے اسی واقعہ کے ضمن میں فرمایا تھا کہ لوگ بعض ایسے مسائل پر متفق ہو گئے تھے جن سے ہم بے بہرہ ہیں۔ اس لیے امام مالک نے جو لوگوں کو موطا پر مجتمع ہونے سے جو منع کیا تھا اس کا مطلب یہ نہ تھا کہ وہ اختلاف کے مؤید تھے۔ (اختصار علوم الحدیث لابن کثیر ص ۲۱)

اختلاف اُمّتی رحمۃٌ بے اصل حدیث ہے:

انہوں نے احادیث نبویہ "اختلاف اُمّتی رحمۃٌ" اور "اصحابی کالنجوم" سے جو احتجاج کیا ہے وہ اس لیے درست نہیں کہ یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں۔ ان میں سے پہلی حدیث (اختلاف اُمّتی) تو بالکل بے اصل ہے۔ محدثین نے اس کی سند تلاش کرنے کے لیے سر توڑ کوششیں کیں مگر کہیں اس کا سراغ نہ ملا۔ حتیٰ کہ السیوطی نے "الجامع الصغیر" میں لکھ دیا کہ

"ممکن ہے حفاظِ حدیث کی کسی کتاب میں یہ حدیث مذکور ہو مگر اس کتاب تک رسائی ہمیں حاصل نہ ہو سکی ہو"۔

مگر یہ احتمال میرے نزدیک نہایت بعید ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ حضورؐ کی بعض احادیث ملت اسلامیہ تک نہ پہنچ سکیں اور ضائع ہو گئیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی مسلم اسے تسلیم نہیں کر سکتا۔ المناوی نے السبکی سے نقل کیا ہے کہ

"محدثین اس حدیث کو نہیں پہچانتے۔ طلبِ بسیار کے باوصف مجھے آج تک اس کی کوئی صحیح، ضعیف بلکہ موضوع سند بھی نہیں مل سکی"۔

(سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ ج ۱ ص ۷)

دوسری حدیث بھی صحیح نہیں۔ ابن عبدالبر نے اس کو جامع بیان العلم ج ۲ ص ۹۱ میں اور ابن حزم نے الاحکام ج ۶ ص ۸۲ میں بطریق سلام بن سلیم از الحارث بن غُصَین روایت کیا ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ سند قابلِ احتجاج نہیں ہے، اس کی سند میں الحارث نامی راوی مجہول ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں کہ یہ "روایت ساقط الاحتجاج ہے"۔ (سلسلۃ الاحادیث الضعیفۃ ج ۱ ص ۷۳-۷۹)

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر اختلاف رحمت کا موجب ہوتا تو اتفاق غضبِ خداوندی کا سبب بنتا۔ اور کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں۔ مزید براں صحابہ کے اقوال و آراء میں خطاء و صواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ چنانچہ متعدد صحابہ کے اقوال کو رسول کریمؐ نے مبنی بر خطاء قرار دیا تھا۔

پھر رسول کریم خطاء کی پیروی کا حکم کیوں کر دے سکتے تھے؟

(الاحکام لابن حزم ج ۵ ص ۶۴۲-۶۴۳)

باقی رہا اُن کا یہ قول کہ عرف کے بدلنے سے احکام بھی تبدیل ہو جاتے ہیں، تو ہم اسے تسلیم نہیں کرتے۔ ہمارے نزدیک احکام میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ بخلاف ازیں واقعات کے تغیر و اختلاف سے حکم کی تطبیق واقعہ پر تبدیل ہو جاتی ہے۔

(الاحکام لابن حزم ج ۵ ص ۶۴۲-۶۴۳)

محاکمہ:

یہ ہے فریقین کے پیش کردہ دلائل کا جوہر و خلاصہ! کچھ یوں نظر آتا ہے کہ یہ نزاع لفظی کے قبیل سے ہے۔ اس لیے کہ مانعین، اختلاف کی مذمت اس لیے کرتے ہیں کہ اِس نتیجہ میں فریقین کے مابین رقابت و عصبیت کے جذبات ابھرتے اور آخر میں عداوت و خصومت پیدا ہوتی ہے۔ جس کے نتیجہ میں وہ باہم ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہوتے ہیں۔ نوبت یہاں تک پہنچتی ہے کہ اُن کا شیرازہ بکھر جاتا اور اتحاد پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔

اس کے عین برخلاف جو لوگ اختلاف کی تعریف میں رطب اللسان ہیں وہ کہتے ہیں کہ اختلاف ہی کے نتیجہ میں مشکلات کا حل مضمر ہے۔ اختلاف کی صورت میں ہر پیش آمدہ مسئلہ کا فیصلہ سامنے آجاتا ہے اور صاحبِ واقعہ کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے، بدوں اِس کے کہ وہ اپنی خواہشات کی پیروی کرے۔ بایں ہمہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اختلاف ایک ناگزیر شے ہے۔ یہ اختلافِ عقل و فہم، تفاوتِ ماحول و معاشرہ اور نصوصِ شریعت کے فہم و ادراک میں درجہ بندی کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہر مجتہد اپنے اجتہاد پر عمل کرنے پر مامور ہے اور اس پر عمل کرنے سے وہ عند اللہ ماجور ہو گا۔ مانعینِ اختلاف کہتے ہیں کہ ایسے اقوال کی پیروی نہ کی جائے جو صریح دلائل کے خلاف ہوں۔ ظاہر ہے کہ مجوزین اختلاف اس کے

قائل نہیں ہیں۔

اس کی دلیل وہ قول ہے جس پر امام ابن حزم نے اختلاف کی مذمت کرتے ہوئے اپنی بات کو ختم کیا ہے۔ فرماتے ہیں،

"اس مسئلہ کا حل یہ ہے کہ کتاب و سنت کو جملہ احوال و ظروف میں مرکز و محور بنایا جائے اور اس کے خلاف جو چیز بھی ہو اسے ترک کر دیا جائے۔ فرماتے ہیں کہ دین میں اختلاف کے ناروا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و فرامین کی اطاعت کی جائے اور ہرگز اس کی خلاف ورزی نہ کی جائے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خداوند تعالیٰ سے معلوم کر کے جو کچھ فرمایا اس میں تخالف و تعارض کی کوئی گنجائش نہیں۔ ایسے احکام یا تو محکم ہیں یا مخصوص احکام میں سے ہیں یا ناسخ و منسوخ سے تعلق رکھتے ہیں۔ چونکہ حق وہی کچھ ہے جو اللہ تعالیٰ نے رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی زبانی بتایا، اس لیے حق کی خلاف ورزی حلال نہیں۔" (الاحکام فی اصول الاحکام ج ۵ ص ۶۴،۷)

ائمہ مجتہدین کا اختلاف تعصب پر مبنی نہ تھا:

مندرجہ صدر بیان اس حقیقت کی آئینہ داری کرتا ہے کہ مذموم اختلاف وہ ہے جو حق واضح ہو جانے کے بعد نفسانی خواہشات اور تعصب پر مبنی ہو۔ اور ائمہ مجتہدین چونکہ اول درجہ کے متقی تھے لہٰذا اس قسم کے اختلاف سے اُن کا دامن پاک ہے۔ چنانچہ جب دلیل سامنے آجاتی تو وہ اپنا قول ترک کر دیا کرتے تھے۔ وہ اپنے متبعین سے فرماتے "جب میرا قول رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے خلاف ہو تو اسے دیوار پر دے مارو"۔ کسی مسلم کے لیے روا نہیں کہ خلافِ کتاب و سنت قول کی بے جا طرفداری کرے۔ بخلاف ازیں اندریں صورت کتاب و سنت، کی جانب رجوع واجب ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جو اختلاف خواہش و تعصب سے جنم لے وہ ملتِ اسلامیہ کے لیے بدترین ہے۔

اس کی وجہ سے نہایت بُرے نتائج اور مفاسدِ کبیرہ نے جنم لیا ہے۔

(الاحادیث الضعیفۃ والموضوعۃ ج ۱ ص ۷۶ - ۸۴)

اس قسم کے اختلاف سے مخلصی حاصل کرنا واجب اور اُمت کے لیے باعثِ رحمت ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔

"وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ" (الانفال - ۴۶) نزاع بپا نہ کرو پس تم دل چھوڑ دو گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔

علماء و مجتہدین کو چاہیے کہ صحیح اختلاف کو اپنائیں اور مذموم اختلاف سے دُور رہیں۔ اور اس کا مدار و انحصار دلیل کی قوت اور ظن کا غلبہ ہے کہ حق بات یہی ہے۔

مندرجہ صدر بیانات سے مندرجہ ذیل حقائق ابھر کر سامنے آئے۔

(۱) شریعت اسلامیہ کے اصول وارکان میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا ہے۔

(۲) حق بات ایک ہی ہوتی ہے۔ اسی طرح راہِ صدق وصواب کا سالک بھی ایک ہوتا ہے۔ اجتہاد کے بعد خطاء کا ارتکاب کرنے والا معذور اور عند اللہ ماجور ہے۔

(۳) کتاب وسنت کی روشنی میں جب اختلاف کرنے والوں پر حق واضح ہو جائے تو اپنی رائے کو چھوڑ کر کتاب وسنت کی جانب رجوع اُن پر واجب ہو جاتا ہے۔

(۴) مجتہدین کے افکار میں اختلاف موجود ہے اور اب ہم اس اختلاف کے اسباب بیان کریں گے۔

(۵) مسلمانوں کا اتحاد، اُن کے کلمہ کی وحدت، اُن کا تقارب و تعاون اور ایک دوسرے کا اکرام و احترام ایسی چیز ہے جس کا حکم خود رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلم نے دیا ہے۔

غیر اہم اختلاف کی اقسام

متنازعہ مسائل کے بارے میں قبل ازیں گفتگو ہو چکی ہے اور یہ بھی بتایا جا چکا ہے کہ قرنِ اوّل کے مسلم علماء کے مابین اصولِ دین، ارکانِ شریعت اور اساسی مسائل کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا تھا۔ بخلاف ازیں اُن کا اختلاف صرف فروعی مسائل تک محدود تھا جس کے اسباب پر ہم عنقریب روشنی ڈالیں گے۔ تابعین کرام کے چند ائمہ نے اپنی الگ راہ نکالی اور دین کے بعض اصولی مسائل کو اپنی نظر و فکر کی جولانگاہ بنایا۔ مثلاً یہ مسائل،

(۱) خلافت کا حقدار کون ہے۔

(۲) کیا رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلافت کی وصیت کی تھی یا نہیں ؟

(۳) کیا وُلاۃ و حکام کے خلاف بغاوت جائز ہے یا نہیں[۱] ؟

(۴) مسئلہ تقدیر[۲]

---

[۱] وُلاۃ و حکام کے خلاف بغاوت کا مسئلہ دراصل خلافت میں رُونما ہونے والے اختلاف کے زیر اثر تھا اور اس کا مقصد اس اُمت میں فتنہ خیزی کے سوا کچھ نہ تھا۔ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ساتھ یہی کچھ ہوا۔

[۲] تقدیر کا مسئلہ پہلی صدی ہجری کے اواخر کی پیداوار ہے اور اس کا مقصد تقدیر کی نفی یا اس کا اثبات ہے۔ یا صرف یہ بات کہ تقدیر میں عموم نہیں ہے۔ اس کا آغاز معبد جہنی نے کیا۔ اس کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کی فلاح و بہبود چاہتا ہے وہ شر نہیں چاہتا۔ مگر لوگ خود اپنے لیے شر کا سامان پیدا کرتے ہیں۔

(۵) خلق قرآن کا مسئلہ

چنانچہ علماء نے ان مسائل پر رائے زنی کا آغاز کیا اور ان کا مصدر و ماخذ کتاب و سنت سے تلاش کرنے لگے۔ اُن کا مقصد دراصل لوگوں کو مغالطہ دینا اور حق و باطل کی آمیزش تھی۔ چونکہ ان کے وضع کردہ مسائل نصوص صریحہ و صحیحہ سے متصادم اور سلف صالحین صحابہ و تابعین کے اجماع کے خلاف تھے اس لیے اُن کو رد کر دیا گیا۔ علماء میں بعض اوقات ایسا اختلاف بھی رُونما ہوتا ہے جو ایک قسم کا نوعی و صوری اختلاف ہوتا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ دونوں آراء یا اس سے زیادہ آراء میں سے ایک باطل ہے۔ ہوتا یوں ہے کہ بعض علماء ایسی آراء کا اظہار کرتے ہیں جو دیکھنے میں مختلف لیکن دراصل یک رنگ و ہم آہنگ ہوتی ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ گہری سوچ و بچار سے کام نہیں لیتے وہ سمجھتے ہیں کہ یہ آراء باہم متضاد ہیں اور اس طرح ایک نئی بحث کا سلسلہ چھیڑ دیتے ہیں۔ بعض لوگ ان میں سے ہر ایک کی صحت ثابت کرنے کے لیے دلائل دینا شروع کر دیتے ہیں اور بعض کسی ایک رائے کو دوسری پر ترجیح دینے لگتے ہیں۔ حالانکہ اُن میں سرے سے کوئی تضاد ہوتا ہی نہیں اور اُن میں کی ہر رائے صحت و صواب پر مبنی ہوتی ہے۔ علامہ شاطبی نے اپنی کتاب "الموافقات" میں اس کی چند امثلہ ذکر کی ہیں جو ذیل میں بیان کی جاتی ہیں۔ (الموافقات ج ۴ ص ۲۱۴-۲۲۰)

(۱) ایک لفظ کی تشریح کرتے ہوئے ایسی چیزوں کا ذکر کیا جائے جن کی حقیقت مختلف ہو، مگر یہ لفظ اُن تمام معانی پر مشتمل ہو۔ پھر اس کو اختلاف تصور کر لیا جائے۔

اس کی مثال "المن" کا لفظ ہے۔ بعض علماء کے نزدیک نرم روٹی کو من کہتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں یہ "سونٹھ" کا نام ہے۔ اس کے علاوہ دیگر معانی بھی بیان کیے گئے ہیں۔ مگر "من" کا اطلاق اِن سب معانی پر آتا ہے۔ اس لیے کہ من کے معنی احسان کرنے کے ہیں گویا اللہ نے یہ اشیاء مرحمت فرما کر اپنے بندوں پر احسان فرمایا۔ اسی لیے صحیح مسلم کی ایک روایت ہے کہ "کھمبی اُس مَن میں سے ہے جو اللہ نے بنی اسرائیل

پر نازل فرمایا تھا" اس حدیث کو سعید بن زید نے روایت کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کو اختلاف سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

(۲) دوسرے یہ کہ کسی کلمہ کی تفسیر میں چند اشیاء کا ذکر کیا جائے جن کا حاصل ایک ہی چیز ہو۔ تو گویا وہ اس لفظ کی ایک ہی تفسیر ہوئی۔ مگر باختلافِ الفاظ اس کو ذکر کرنے سے یوں معلوم دیتا ہے کہ ان معانی میں حقیقی اختلاف پایا جاتا ہے، حالانکہ وہ اختلاف نہیں ہوتا۔ اس کی مثال "سلویٰ" کا لفظ ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سلویٰ بٹیر کو کہتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک سُرخ پرندے کا نام ہے۔ بعض نے کچھ اور کہا ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ محلِ نزاع ایک نہ ہو بلکہ ایک دوسرے سے الگ ہو۔ مثلاً قائلین بالمفهوم کا اس امر میں اختلاف کہ آیا اس میں عموم پایا جاتا ہے یا نہیں۔ مثلاً وہ حدیث جس کو احمد، ابو داؤد اور نسائی نے بہز بن حکیم سے اس نے اپنے والد سے اُس نے دادا سے روایت کیا اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا کہ رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا "چرنے والے چالیس اونٹوں میں سے زکوٰۃ کے طور پر ایک بنتِ لبُون (اونٹ کا بچہ جو دو سال پورے کر چکا ہو اور تیسرے سال میں داخل ہو) دیا جائے"۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جن اونٹوں کو گھر پہ چارا دیا جاتا ہو ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جن صورتوں کا تذکرہ اس حدیث میں نہیں کیا گیا آیا وہ سب اس میں شامل ہیں؟

(۱) اس میں ایک مذہب یہ پایا جاتا ہے کہ شامل ہیں۔

(۲) دوسرا موقف یہ ہے کہ شامل نہیں ہیں۔

(۳) مگر یہ نزاعِ لفظی کے قبیل سے ہے۔ جو لوگ عموم کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس سے حکم تو ثابت ہو جاتا ہے مگر لفظی دلالت کی بنا پر نہیں۔ بخلاف ازیں جو لوگ عدمِ عموم کے قائل ہیں وہ دلالتِ لفظی کا سہارا لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سے حکم ثابت

نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ عموم کے قائلین بھی اس کی مخالفت نہیں کرتے۔

(الاحکام فی اصول الاحکام از آمدی ج ۲ ص ۲۰۵)

(۴) شاطبی کہتے ہیں اس قبیل میں سے یہ بات بھی ہے کہ ایک عالم اپنی ایک رائے کو چھوڑ کر دوسرا موقف اختیار کرے۔ اور نقل کرنے والا یوں کہے کہ یہ اختلاف ہے۔ حالاں کہ پہلے قول کو ترک کر کے قولِ ثانی کے اختیار کرنے کو اختلاف نہیں کہتے۔ اس کی مثال شاطبی نے یہ دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ پہلے مُتعہ کو جائز قرار دیتے تھے پھر اس سے رجوع کر لیا۔ اسی طرح ربا الفضل کے مسئلہ میں بھی اُن کا رجوع کرنا ثابت ہے۔

مگر شاطبی کی بیان کردہ اس مثال پر یہ گرفت کی جا سکتی ہے کہ جس مسئلہ کو انہوں نے اختیار کیا وہ مُتعہ اور رِبا الفضل کی حُرمت ہے۔ اور جس کو ترک کیا وہ مُتعہ اور رِبا الفضل کی حلت ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر دو مسائل میں نوعی اختلاف نہیں بلکہ اختلافِ تضاد پایا جاتا ہے۔

(۵) پانچویں قسم کا اختلاف وہ ہے جو عمل میں رُونما ہو حکم میں نہیں۔ مثلاً وہ اختلاف جو قُرّاء کے یہاں مختلف قراءتوں میں پایا جاتا ہے۔ قُرّاء تمام قراءتوں کو درست تصور کرتے ہیں۔ مگر اُن میں سے کوئی ایک قِراءت کو اختیار کر لیتا ہے اور کوئی دوسری کو۔ ظاہر ہے کہ یہ حقیقی اختلاف نہیں ہے[۱]۔

(۶) اختلاف کی چھٹی قسم یہ ہے کہ مفسّر کسی آیت کی تفسیر میں متعدد احتمالات ذکر کرے اور کسی

---

[۱] اس کی مثال یہ ہے کہ ایک قراءت یوں ہے "وَاِنْ کَانَ مَکْرُھُمْ لِتَزُوْلَ" اور دوسری "لیزول" یا ایک قراءت "بَلْ عَجِبْتَ" ہے اور دوسری "بَلْ عَجِبْتُ" یا "یُخَادِعُوْنَ" اور "ولمستم" یا "لامستم" یا "اِلَّا اَنْ یَّخَافَا اَلَّا یُقِیْمَا" یا "اِلَّا اَنْ یُّخَافَا" وغیرہ آیات۔

کو بھی ترجیح نہ دے۔ ظاہر ہے کہ یہ اختلاف نہیں بلکہ معانی میں توسیع کی ایک قسم ہے۔

(۷) ساتویں قسم یہ ہے کہ معنی کو کسی احتمال پر محمول کیا جائے۔ جب کہ جملہ احتمالات کا مقصد ایک ہی ہو۔ مثلاً وہ اختلاف جو "الصریم" کے لفظ میں پایا جاتا ہے کہ آیا اس سے سفیدی مراد ہے جس میں کوئی چیز موجود نہ ہو یا سیاہی۔ دونوں سے مفہوم ادا ہو جاتا ہے اگرچہ بظاہر بیاض و سواد ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

(۸) جب ایک ہی مقصد کی تعبیر دو جداگانہ الفاظ سے کی جائے جب کہ مفہوم متحد ہو، مثلاً فرض اور واجب کے الفاظ کا فرق۔

خلاصہ بیانات سابقہ:

مذکورہ صدر بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ جو اختلاف شریعت کی کسی صریح اور قطعی دلیل کے خلاف ہو اور کسی دلیل پر مبنی نہ ہو تو وہ قابلِ التفات نہیں ہے۔ صاف اور صریح دلائل و براہین کی موجودگی میں مخالف کے پیش کردہ ضعیف احتمال پر مبنی اختلاف کو کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی۔ (مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۱۳ ص ۳۹۱)

اختلاف مذاہب اور تعصّب

عہد سلف میں اختلاف:

عہدِ صحابہ و تابعین میں بھی اختلاف تو پایا جاتا تھا مگر وہ کسی وقت بھی تعصب و کینہ پروری کا موجب نہیں بنتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اُن کے فتاویٰ اور آراء میں اختلاف موجود تھا۔ اس کے زیر اثر بعض لوگ قرأت کے شروع میں بسم اللہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں پڑھتے تھے۔ بعض نماز فجر (کے فرائض) میں قنوت پڑھتے اور بعض نہ پڑھتے۔ بایں ہمہ

وہ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے اور ایک دوسرے کی رائے پر عمل کیا کرتے تھے۔

(الفتاویٰ لابن تیمیہ ج ۲ ص ۴۵۴۔ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۳۳۵۔۳۳۶)

مسائل میں اجتہاد کرنے سے اُن کی غرض حق کو پالینا اور افضل الاعمال کو اختیار کرنا ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اختلاف رکھنے والے کو معذور تصور کرتے تھے اور اُس کی رائے کی تنقیص نہیں کرتے تھے۔ اس کے زیر اثر اُن میں چشم پوشی کی رُوح کو فروغ حاصل ہوا اور الحب فی اللہ کو تقویت حاصل ہوئی۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ اللہ نے اُن کے اعمال کو خصوصی برکت سے نوازا اور بے ثمر جدل ونزاع میں ضائع ہونے سے بچا لیا۔ کوئی بات اگر حق سے بعید بھی ہوتی تو اس کے لیے تعصب سے کام نہ لیتے۔ اُن کے بعد جس مذہبی تعصب نے جنم لیا اور مذہبی اختلاف کی وجہ سے کینہ توزی کے جو جذبات ابھرے اسلام نے اسی قسم کے اختلاف کی مذمت کی ہے۔ اور یہی وہ اختلاف ہے جس کا کتاب وسنت کے ساتھ دُور کا بھی واسطہ نہیں۔ (ما لا یجوز فیہ الاختلاف از عبد الجلیل عیسیٰ ص ۶-۷)

یہ فقہی مذاہب اس لیے عالم وجود میں نہیں آئے تھے کہ مرجوح ہونے کے باوصف لوگ ان کو دین سمجھ کر اپنے گلے لگالیں۔ ان کی حیثیت محض اُن اصحاب کی آراء کی تھی، یہ اجتہاد کا درجہ رکھتے تھے جس میں خطاء وصواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ایک فقہی مذہب میں بھی اختلاف پاتے ہیں اور ایک ہی امام کے ایک ہی مسئلہ میں کئی کئی اقوال ہوتے ہیں۔ (اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۸-۹)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے اذان واقامت کے الفاظ کے اختلاف اور تنوع کے بارے میں ایک سوال کیا گیا تھا اس کے جواب میں انہوں نے فقہی تعصب کے حاملین کے بارے میں اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"فرقہ بندی اور اختلاف کے بارے میں بعض لوگ اس حد تک بڑھ گئے ہیں کہ اپنے ہمنواؤں کے ساتھ دوستانہ مراسم اُستوار کرتے ہیں اور مخالفین کے ساتھ کینہ پروری پر

اُتر آتے ہیں، بلکہ بسا اوقات اُن سے لڑتے بھڑتے بھی ہیں۔ اور بھی ایسے مسائل پچڑ (حرام نہیں، بلکہ جائز ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعض مشرقی دیار و بلاد میں اسی طرح ہوتا ہے۔ یہی لوگ ہیں جنہوں نے دین کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا اور گروہوں میں بٹ گئے۔ اس قسم کے متعصّب لوگوں کی پیروی سے اجتناب کرنا چاہیئے۔ ان میں سے بعض کی یہ حالت ہے کہ جو عمل ان کے اپنے شہر میں رائج ہو چکا ہو اس کو تو سنّت ٹھہراتے ہیں۔ اور جو اس کے خلاف ہو اس کو رَد کر دیتے ہیں، اُس کے دلائل کتنے ہی مضبوط کیوں نہ ہوں۔" (الفتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۲ ص ۶۶)

حافظ ابن حجر عسقلانی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب فتح الباری میں اُن لوگوں کی مذمت کی ہے جو خیالی و فرضی مسائل کو موضوع بحث بناتے ہیں اور ایسے مسائل پر گفتگو کرتے ہیں جو ہنوز عالم وجود میں نہیں آئے۔ وہ اُن کا طرزِ استدلال بتانے کے بعد ارقام فرماتے ہیں:

"بعد ازاں ایسے محقق عالم وجود میں آئے جنہوں نے سلف کی راہ کو چھوڑ دیا اور اُن کے افکار میں تناقض و تضاد کے جراثیم نظر آنے لگے۔ ان میں سے ہر ایک اپنے گروہ کی طرفداری پر اُتر آیا، جس کے نتیجہ میں اُن کے یہاں جدل و نزاع کی بھرمار ہو گئی۔ اُن کے یہاں بُغض و عداوت نے جنم لیا اور اُن کو ایک دوسرے کا دشمن قرار دیا جانے لگا۔ اس کے آگے انہوں نے کبھی نہ پیش آنے والی فرضی صورتوں کا تذکرہ کیا ہے جو خلافیات سے متعلق کتب میں مرقوم ہیں۔"

(ما لا یجوز فیہ الاختلاف ص ۸۹ بحوالہ فتح الباری)

شیخ محمد عبدہٗ تعصب و اختلاف نیز اتفاق اور طریق سلف و خلف اور ان کے خصوصی امتیازات کی تفصیل بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"البتہ بعض اوقات اُن میں اختلاف کے اسباب بھی رُونما ہو جاتے ہیں۔ تاہم جب انہیں اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ بتدریج اُن میں نزاع کے محرکات

جنم لے رہے ہیں تو وہ اپنے باہمی منازعات میں اللہ اور اس کے رسولؐ کے فیصلوں کو حکم تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حق بات ایک ہی ہوتی ہے اس میں تعدد کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لیے حق پر بحث کرتے ہوئے اخلاص کا دامن تھام کر جدل و نزاع سے احتراز کرنا چاہیے۔ اور جب کسی پر حق کا دروازہ بند ہوتا نظر آئے تو بھی بحث و تامل کو جاری رکھا جائے اور مخالف سے معاندانہ رویہ نہ برتا جائے۔ مزید براں اُس پر حق کے پوشیدہ رہنے کا نتیجہ شیرازہ کے بکھر جانے کا موجب نہ بننے پائے بلکہ اُسے معذور تصور کیا جائے۔" (المنارج ۲ص ۲۵۴)

شیخ محمد رشید رضا المغنی کے مقدمہ میں علماء کے اندھے تعصب اور سلف صالحین کے طرز و انداز کا تقابل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مگر مذہبی تعصب کے علم برداروں نے اختلاف کو رحمت نہ بننے دیا اور اپنے مذہب کی تقلید کے استحکام کے لیے شدت برتنے لگے۔ چنانچہ اصول و فروع میں اختلاف رکھنے والوں کے مابین اس قسم کے فتنے بپا ہوئے جنہوں نے تاریخ کے اوراق کو سیاہ کر دیا۔ پھر اس کی چند صورتیں بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اجتہادی اور فروعی مسائل میں مسلمانوں کے یہاں جو تعصب، ایذا رسانی اور تفرقہ بازی پیدا ہو گئی ہے اُس کو سلف صالحین کی نرم روی اور صُلح جوئی کے ساتھ کیا نسبت!۔ ہمارے اسلاف مشیّتِ ایزدی کے پیشِ نظر دین میں سہولت اور رفع حرج کی راہ پر گام زن تھے اور ظنّی اجتہاد کی اساس پر اُن میں تفرقہ بندی پیدا کرتے سے ہچکچاتے تھے۔" (الموافقات ج ۲ ص ۲،۳)

سید رشید رضا آگے چل کر بتاتے ہیں کہ فتویٰ دینے میں علمائے سلف کا طرز و انداز کیا تھا۔ اس سے قبل انہوں نے متعصب علماء اور تعصب سے رونما ہونے والے قبیح آثار و نتائج پر کھل کر گفتگو کی ہے۔ ہم نے مشاہیر علماء کے جو اقوال نقل کئے ہیں جو سلف و خلف کے

طرز و منہاج سے آگاہ تھے اُسی سے واضح ہوتا ہے کہ ایسا اختلاف ممنوع ہے جو امت کے شیرازہ کو منتشر کر دے۔ نیز یہ کہ کسی رائے کی طرفداری جب کہ وہ کمزور دلائل پر مبنی ہو ناپسندیدہ ہے۔ ہمارے سلف صالحین ایسی طرفداری سے نفور تھے۔ جو بات ہمارے لیے از بس ناگزیر ہے وہ یہ ہے کہ جس مسئلہ کے دلائل مضبوط ہوں اُس کی پیروی کی جائے اور اُسی کی طرف دعوت دی جائے۔ مذہبی تعصب اور اندھی تقلید سے احتراز کیا جائے۔ اور دیگر مذاہب و مسالک کا محض اس لیے انکار نہ کیا جائے کہ ہم اُس مذہب کے قائل نہیں ہیں۔

امام شاطبی نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ طالب علم کو دیگر مذاہب و مسالک سے بخوبی آگاہ ہونا چاہیئے۔ تاکہ جب دوسرے مذہب کی کوئی مخالف بات دیکھے تو اس سے نفرت نہ کرے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"طالب علم کا علم و بصیرت اگر ایک ہی مذہب کے دائرہ میں محدود رہے اور دوسرے مذہب کے دلائل پر غور نہ کرے تو اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ دوسرے تمام مذاہب سے نفرت اور انکار کرنے لگے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کے دل میں اُن علماء کے خلاف نفرت و کدورت کے جذبات موجزن ہوں گے جن کے علم و فضل، تدین و تشرع، شریعت اسلامیہ کے اغراض و مقاصد سے آگاہی و شناسائی پر لوگوں کا اجماع منعقد ہو چکا ہے" (الموافقات ج ۲ ص ۲۷۳)

اسبابِ اختلاف سے آگاہی کے فوائد:

بعض اوقات لوگ دریافت کرتے ہیں کہ اسبابِ اختلاف معلوم کرنے سے کون سے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے فوائد حسبِ ذیل ہیں:

(۱) اس کے جاننے سے ایک شخص مذاہب کے اصول و اساسات سے آگاہ ہو جاتا ہے اور اُسے معلوم ہو جاتا ہے کہ اختلاف میں علماء کا طرز و انداز کیا تھا۔

(۲) اسبابِ اختلاف کا قاری طرقِ استنباط کا عادی ہو جاتا ہے اور اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ احکام کا استخراج کہاں سے کیا جا سکتا ہے۔

(۳) اسبابِ اختلاف کے جاننے سے پتہ چلتا ہے کہ احکام متعارضہ کو کتاب و سنت میں کیا مرتبہ و مقام حاصل ہے اور ان میں سے کون اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس پر عمل کیا جائے۔ نیز یہ کہ آیا اُن میں پایا جانے والا اختلاف حقیقی ہے جس کا تعلق اصول و قواعد کے ساتھ ہے اور اس اعتبار سے قابلِ قبول ہے۔ یا یہ کہ اصول میں اتفاق و اتحاد پایا جاتا ہے اور اس لیے یہ اختلاف بے معنی ہے۔

(اسباب اختلاف الفقہاء علی الخفیف ص ۲، ۴، ۸)

(۴) جب مجتہد کو معلوم ہو جاتا ہے کہ احکام متعارضہ کو کتاب اللہ کے ساتھ کیا نسبت ہے تو مجتہد اُن کے دلائل اور سببِ اختلاف سے آگاہ ہو کر بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دیتا ہے۔ اسی لیے شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"جو شخص مواضع اختلاف سے آگاہ نہ ہو وہ اجتہاد کا درجہ حاصل نہیں کر سکتا۔

قتادہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا "جو شخص اختلاف سے آشنا نہیں وہ فقہ کا ابجد شناس بھی نہیں"

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"فتویٰ دینے کا مجاز صرف وہ شخص ہے جو اختلافی مسائل سے آگاہ ہو"

(الموافقات ج ۴ ص ۱۶۰-۱۶۲)

اختلافاتِ قبیحہ کے آثار و نتائج:

سابق الذکر اختلاف کے نتیجہ میں —— جس کا ہم نے مختصر تذکرہ کیا ہے —— بُرے نتائج ظہور پذیر ہوئے۔ اس نے مسلمانوں کی شیرازہ بندی کو پارہ پارہ کر کے اُن

کو نئے نئے فتنوں اور مشکلات سے دوچار کیا۔ حالانکہ وہ ان سے بے نیاز تھے ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ سلف صالحین اختلافی مسائل میں ایک دوسرے کو معذور تصور کرتے تھے۔ اُن میں باہم محبت چشم پوشی، قربت اور عجز و انکسار کے اوصاف پائے جاتے تھے اور وہ دوسروں کے علم و فضل کا اعتراف کیا کرتے تھے۔

اختلاف جب تعصب و تفرقہ بازی کا موجب بن جائے تو وہی اختلاف مذموم ہے جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپسند کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے جب دریافت کیا گیا کہ آپ حضرت عثمانؓ پر یہ تنقید کرتے ہیں کہ وہ سفر میں قصر نہیں کرتے مگر اس کے باوجود آپ اُن کی اقتداء میں چار رکعت فرض ادا کرتے ہیں۔ اس کے جواب میں انہوں نے فرمایا "اختلاف کیسا بھی ہو بُرا ہے" (ابوداؤد۔ احمد) اور بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ "میں اختلاف کرنا ناپسند کرتا ہوں"

یہ اسی نوع کے اختلاف کا نتیجہ ہے کہ لوگ فرقوں میں بٹ کر ایک دوسرے سے الگ ہو گئے۔ اس کی حد یہ ہے کہ لوگوں نے ایک ہی مسجد میں کئی محرابیں بنا لیں، جن میں سے ہر محراب ایک فرقہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ ہر فرقہ دوسروں سے الگ نماز پڑھتا ہے گویا وہ دوسرے مذہب کے ساتھ وابستہ ہے۔ (الاحادیث الضعیفہ والموضوعہ ج اص ۷۶)

کسی خاص فقہی مذہب پر جمود اور اس کے لیے تعصب بھی اختلاف کے قبیح نتائج میں سے ہے۔ کتب خلاف میں جو کچھ مرقوم ہے اس کو مسلّمہ صداقت تصور کرنے کا یہی نتیجہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ نقل کیا گیا ہے (اگر اس واقعہ کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے) کہ ایک پٹھان نے دیکھا کہ ایک شخص تشہد کی حالت میں انگشتِ سبابہ اٹھائے ہوئے ہے۔ اُس نے اُس کی انگلی توڑ ڈالی۔ اس لیے کہ اس نے کیدانی کے رسالہ میں پڑھا تھا کہ انگشتِ سبابہ اٹھانا تشہد میں حرام ہے۔ یہ ناپسندیدہ تعصب کے عجائبات میں سے ہے۔ خصوصاً

اس لیے کہ سبابہ انگلی کا تشہد میں اُٹھانا مشروع ہے۔[1]

مکروہ تعصب کی ایک اور مثال ایک قول ہے جو فقہی مذاہب کے ایک متعصب کی طرف منسوب ہے (بشرط صحت) کہ اس نے کہا "جو آیت یا حدیث ہمارے علمائے مذہب کے قول کے خلاف ہو اُس کی تاویل کی جائے گی یا اُسے منسوخ ٹھہرایا جائے گا"۔

(مالا یجوز فیہ الخلاف ص ۶۵ - ۷۱)

تفرقہ بازی کے نقصانات :

شیخ محمد رشید رضا نے المغنی لابن قدامہ ۔ کے مقدمہ میں اس قسم کے تعصب اور اندھی تقلید کی کئی مثالیں ذکر کی ہیں۔ وہ امام غزالی کی کتاب "القسطاس المستقیم" سے نقل کرتے ہیں کہ،

"ملّتِ اسلامیہ کو اس تفرقہ بازی نے جو نقصان پہنچایا وہ تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ عصر حاضر میں مسلمان کمزور ہو گئے، اُن کی سلطنت جاتی رہی، اغیار اُن کے دیار و بلاد پر قابض ہو گئے اور اُن میں نفرت وحقارت کے احساسات اُبھر آئے۔ یہ جملہ امر اس بات کے متقاضی ہیں کہ اس تفرقہ بازی کے نقصانات کی تلافی کی جائے اور اُمت کی وحدت اور شیرازہ بندی کے لیے کام کیا جائے"۔ (مقدمہ المغنی لابن قدامہ)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں :

"عبادات کے ادا کرنے میں جو اختلاف پیدا ہوا اُس نے انواع واقسام کے

---

[1] یہاں مصنف نے مشروع کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اگر یہاں سنت نبوی کا لفظ استعمال کرتے تو بہتر تھا۔ رفع سبابہ صحیحین کی احادیث سے ثابت ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی عمل ہے۔ مشروع کے لفظ سے عموماً کسی چیز کی اباحت یا جواز سمجھا جاتا ہے۔ مگر یہاں اس سے سنتِ رسولؐ مراد ہے۔ غلام احمد حریری ۳۰ نومبر ۱۹۸۸ء

فسادات کو جنم دیا۔ اس کو نہ تو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے نہ اس کا رسول اور نہ ہی اس کے نیک بندے۔ مثلاً اذان، بسم اللہ بالجہر، قنوت، نماز میں رفع الیدین اور اس قسم کے دیگر مسائل۔

مختصر الفاظ میں اختلافِ قبیح کے اسباب مندرجہ ذیل تھے:

(۱) اللہ اور اس کے رسول کے فرمودہ و پسندیدہ امور سے بے بہرہ ہونا۔

(۲) امت کے افراد کا ایک دوسرے پر جور و ستم۔

(۳) ظن اور خواہشِ نفس کی پیروی۔

(۴) تفرقہ بازی و اختلاف

(۵) اصل سنت کے متفقہ مسائل میں شکوک و شبہات کا اظہار۔

امام ابن تیمیہ نے اس موضوع پر کھل کر گفتگو کی ہے۔ پھر وہ بتاتے ہیں کہ اس اختلاف کے نتیجہ میں جو فساد رونما ہوا اس کو کیوں کر زائل کیا جائے۔ اس ضمن میں انہوں نے دو اساسی اصولی امور کا ذکر کیا ہے اور وہ ہیں:

(۱) سنت کی پیروی

(۲) جماعت کا التزام

(فتاویٰ ج ۲۲ ص ۳۵۶-۳۷۵)

پھر وہ ان اقوال کے بارے میں "الجماعۃ" کا موقف بیان کرتے اور بتاتے ہیں کہ وہ کون لوگ ہیں جو ان سے الگ ہو گئے۔ بعد ازاں انہوں نے اس سے متعلق رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اعمال و ارشادات کا تذکرہ کیا ہے۔

بیاناتِ سابقہ اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ جو اختلاف تعصب و تفرقہ کا موجب ہو وہ ناپسندیدہ اور غیر مستحسن ہے۔ اہل اسلام پر لازم ہے کہ کتاب اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دامن مضبوطی سے تھام لیں تاکہ اختلاف کے ان نتائج قبیحہ سے محفوظ و مصئون رہ سکیں۔

بابِ اوّل

① اِختلاف فی الفروع

② الفاسد والباطل

③ احکامِ شرعیہ میں اصل تعبُّد ہے یا تعلیل؟

④ کیا اِختلافِ دارَین اختلافِ اَحکام کا موجب ہے؟

⑤ فعل الناسی

⑥ کیا مخمور و مُکرَہ شرعی احکام کے مکلّف ہیں؟

⑦ کیا کُفّار فروعی احکام کے مکلّف ہیں؟

⑧ کیا تکالیفِ بدنیہ میں نیابت درست ہے؟

⑨ حکم الافعال ورودِ شرع سے قبل

باب اوّل

فقہی اصول و ضوابط

شرعی واجبات کے وقت میں توسّع :

جمہور اہل علم کے نزدیک واجب کا وقت دو قسموں میں منقسم ہے۔ (۱) تنگ و محدود (۲) وسیع اس لیے کہ شارع جب کسی فعل کو ادا کرنے کا حکم دیتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اس فعل کو وقت کے اجزاء میں سے فلاں جزء میں ادا کیا جائے دوسرے جزو میں نہیں۔ مگر امام ابو حنیفہ کے اصحاب توسّع کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ فعل کا وجوب وقت کے آخری حصّہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ توسّع میں فعل کو ادا کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور یہ بات وجوب کے منافی ہے۔ اس قاعدہ میں اختلاف کی بناء پر بہت سے شرعی مسائل میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا۔

ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک بچہ اوّل وقت میں نماز ادا کرے اور نماز کے آخری وقت پر بالغ ہو تو کیا اُس پر نماز کا اعادہ واجب ہے یا نہیں؟ چنانچہ حنفیہ کے نزدیک نماز کا اعادہ واجب ہے۔ اس لیے کہ وجوب اُن کے نزدیک نماز کے آخری وقت میں ثابت ہوتا ہے اور اسی وقت وہ وجوب کا اہل ہوا تھا۔ بخلاف ازیں جمہور علماء کے نزدیک اعادہ اس پر واجب نہیں۔ اس لیے کہ وجوب کا تعلق سارے وقت کے ساتھ ہے۔ اس قاعدہ کے اختلاف پر مبنی دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مسافر اگر نماز کے اوّل وقت میں سفر اختیار کرے اور اتنا وقت گزر چکا ہو جس میں نماز ادا کی جا سکتی ہے تو کیا

اس پر پوری نماز واجب ہے یا نہیں ؟ جو لوگ وجوب میں توسّع کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ مقیم کی طرح پوری نماز ادا کرے گا[1]۔ اس لیے کہ اُس کے مقیم ہونے کے وقت وجوب کا وقت ہو چکا تھا۔ بخلاف ازیں جو اہل علم توسّع کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ پوری نماز اس پر واجب نہیں۔ اس لیے کہ اوّل وقت میں وجوب کا تحقّق نہیں ہوا تھا[2]۔

زائد علی مقدار الواجب :

جب واجب کا تعلق ایسے نام کے ساتھ ہو جس میں قِلّت و کثرت کے لحاظ سے فرق پایا جاتا ہو۔ اور جو شخص اس کا مکلّف ہو وہ اس میں قدرِ واجب پر اضافہ کر دے تو کیا یہ اضافہ اپنی اصل کے اعتبار سے واجب ہو گا یا نفل ؟ اس مسئلہ میں دو مذہب ہیں :

(۱) ایک یہ کہ اضافہ اصل کے تابع ہونے کی وجہ سے واجب ہے (۲) اور دوسرا یہ کہ نفل اور مستحب کے درجہ میں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص فقراء کے لیے ایک بکری ذبح کرنے کی نذر مانے اور بکری کے بجائے اونٹ ذبح کر دے، تو سوال یہ ہے کہ اونٹ کے گوشت کی جو مقدار بکری سے زائد ہے کیا اُس کی حیثیت واجب کی ہے یا نفل کی ؟

یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے۔ بعض علماء اس کو واجب ٹھہراتے ہیں اور بعض نفل۔ اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جو لوگ اس کو واجب قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک ذبح کرنے والا اُس میں سے گوشت نہیں کھا سکتا۔ اور جو نفل تصور کرتے ہیں اُن کے نزدیک اُس میں سے کھا

---

[1] المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۱ ص ۲۰۔ مگر یہ تفریع میرے نزدیک محلِّ نظر ہے۔ اس لیے کہ جب سارا وقت وجوب کا وقت ہے تو وہ وقت کے کسی جزو میں بھی مسافر کی طرح نماز میں قصر کر سکتا ہے۔

[2] تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۳۱-۳۳

سکتا ہے۔ اسی طرح دونوں اقوال کے پیش نظر اس کا اجر وثواب بھی مختلف ہوگا۔ اس لیے کہ واجب کا اجر وثواب مستحب سے زیادہ ہوتا ہے۔ (التمہید از اسنوی ص ۱۷-۱۸)

کیا مستحب شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے؟

اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا کوئی مستحب عمل شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟ جمہور کہتے ہیں کہ شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی اس میں کوئی اور تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ بلکہ اس کو ترک کرنے کی گنجائش اس میں باقی رہتی ہے معتزلہ و احناف کا موقف یہ ہے کہ مندوب کام شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔

اس قاعدہ میں اختلاف پیدا ہونے کی بنا پر اس سے متفرع ہونے والے چند مسائل میں اختلاف رونما ہو گیا:

مثلاً یہ کہ اگر کوئی شخص نفلی روزہ رکھے یا نفلی نماز شروع کرے تو کیا وہ دونوں واجب ہو جائیں گے اور ان کی تکمیل ضروری ہو گی۔ اور اگر وہ ان کو مکمل نہ کرے تو اُن کی قضا دینی ہو گی۔

جن کے نزدیک مندوب فعل شروع کرنے سے واجب نہیں ہوتا اُن کے نزدیک تو اُن کی تکمیل ضروری نہیں۔ اور جن کے نزدیک مندوب ہو جاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ اگر شروع کرے تو اس کی تکمیل اُس پر واجب ہو جاتی ہے۔ یہی سوال اس صورت میں پیدا ہوتا ہے جب کہ ایک شخص نفلی حج کا آغاز کرے۔ پھر کسی وجہ سے حج ادا کرنے میں رکاوٹ پیدا ہو جائے اور وہ حج کی تکمیل نہ کر سکے، تو آیا حج کی قضا اس پر لازم ہے یا نہیں؟ جن علماء کے نزدیک ایک مستحب فعل شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے اُن کے نزدیک تو حج کی قضا واجب ہے۔ اور جو اس کا قائل نہیں اس کے نزدیک اس کی قضا واجب نہیں۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۵۸-۵۹)

فاسد و باطل میں فرق و امتیاز:

کسی عاقل و بالغ کے اعمال و تصرفات شریعتِ اسلامیہ کے موافق ہوں گے یا مخالف۔ اور مخالفت گاہے اصلی عمل میں ہوتی ہے اور گاہے اُس کے کسی وصف میں۔ پس عاقل و بالغ مرد کا جو فعل شریعت کے مطابق ہو وہ صحیح ہے۔ اور جو شریعت کے خلاف ہو ــــ خواہ مخالفت اصل عمل میں ہو یا اُس کے کسی وصف میں ــــ جمہور اس کو باطل اور فاسد قرار دیتے ہیں۔

احناف کہتے ہیں کہ اگر مخالفت اصل عمل میں ہو تو اس کو باطل کہتے ہیں۔ اور اگر اُس کے کسی وصف میں ہو تو اس کا نام فاسد ہے۔ نزاع کا حاصل یہ ہے کہ آیا کسی عمل کے لازمی وصف میں مخالفت کے پائے جانے کو اصل عمل میں مخالفت کے ساتھ ملحق کر سکتے ہیں یا یہ کہ دونوں میں کچھ فرق ہی نہیں؟ چنانچہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اصل عمل کے خلاف شریعت ہونے اور اس کے کسی وصف کی مخالفت میں فرق ہے۔ اس کے برعکس امام شافعی فرماتے ہیں کہ مخالفت فی الوصف اور مخالفت فی الاصل میں کچھ فرق نہیں۔ اس سے یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر سودا مجہول مدت کے لیے کیا جائے تو کیا بیع منعقد ہوتی ہے یا نہیں؟ امام شافعی اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ سرے سے نہ تو بیع کا انعقاد ہوتا ہے اور نہ ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بیع منعقد ہو جاتی ہے اور مبیع کی ملکیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ دیگر اُن تمام مسائل کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے جن میں وصف خلافِ شرع ہوتا ہے مگر اصل عمل شریعت سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۷۰۔ ۸۰)

کیا احکامِ شرعیہ میں تہمت کا اعتبار کیا جاتا ہے یا نہیں؟

جب کسی عاقل و بالغ کا فعل شرع

کے ظاہری احکام کے مطابق ہو مگر اس میں تہمت کا احتمال ہو تو اس کے بارے میں علماء نے مختلف خیالات کا اظہار کیا ہے۔

۱۔ علماء کی ایک جماعت اُس فعل کو صحیح قرار دیتی اور تہمت کو نظر انداز کرتی ہے۔ اس لیے کہ تہمت ایک پوشیدہ چیز ہے۔ جب کہ شرعی احکام کا تعلق ظاہری اسباب کے ساتھ ہوتا ہے۔

۲۔ بخلاف ازیں علماء کے ایک گروہ کا موقف یہ ہے کہ تہمت جس فعل میں جاگزیں ہو چکی ہو وہ اس لیے فاسد ہے کہ اُس کی صحت و فساد کی دلیل میں تعارض پایا جاتا ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مرض الموت میں اقرار کرے کہ میرے ذمہ میرے فلاں وارث کی اتنی رقم واجب الادا ہے تو اس کو تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟

چنانچہ علماء کی ایک جماعت اس اقرار کو تسلیم کرنے کی قائل ہے اور اقرار کرنے والے کو متہم نہیں ٹھہراتی۔ اس لیے کہ جب حالتِ صحت میں اس کا اقرار قابل تسلیم تھا تو حالتِ مرض میں کیوں کر صحیح نہیں۔ (المهذب للشیرازی ج ۲ ص ۳۴۴)

بخلاف ازیں دیگر علماء اس کے اقرار کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ مرض کی حالت میں اُس کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق بھی وابستہ ہو گیا ہے۔ لہٰذا اگر ایک وارث کو بطور خاص کچھ مال دے دیا جائے تو اس سے دوسروں کی حق تلفی ہو گی۔ البتہ اگر دوسرے وارث بھی اس کی تصدیق کریں تو ایسے اقرار کو درست تسلیم کیا جائے گا۔

(شرح القدوری ص ۱۵۹، الجریدہ ۱۳۷۵ھ بمقام ریاض)

علامہ زنجانی فرماتے ہیں یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف پر متفرع ہے کہ کیا وہ غلام کسی کو امان دے سکتا ہے جس کو اُس کے آقا نے اس کی اجازت نہ دی ہو؟

(تخریج الفروع علی الاصول ص ۱۰۲-۱۰۳)

چنانچہ علماء کی ایک جماعت اس کو صحیح مانتی ہے اور غلام پر عدم اجازت کی پرواہ نہیں کرتے۔ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے استناد کرتے ہیں کہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"سب مسلمانوں کی ذمہ داری یکساں ہے اور ایک ادنیٰ درجے کا مسلم بھی ذمہ داری کا اہل ہے، اور وہ اہل اسلام میں سے ہے۔"

بخلاف ازیں دیگر علماء کا موقف یہ ہے کہ غلام کا (کسی کافر کو) امان دینا اس لیے درست نہیں کہ دارالحرب میں اس کے رشتہ دار رہتے ہیں۔ لہٰذا وہ اپنے اقارب کو مسلمانوں کے مقابلہ میں ترجیح دے گا۔ بایں طور اس میں اور ذمّی میں کچھ فرق نہیں۔ اس قول کے قائلین یہ بھی کہتے ہیں کہ غلام نے قیدی ہونے کے زیر اثر اسلام قبول کیا۔ اس لیے اُس میں اور ایک بااختیار آزاد آدمی میں فرق و امتیاز پایا جاتا ہے۔ (المقنع مع حاشیہ لابن قدامہ ج ۱ص ۵۱۲)

ایک اہم مسئلہ:

محلِ نزاع یہ مسئلہ ہے کہ جس فعل کی اللہ نے اجازت دی ہو تو کیا صاحبِ حق کی طرف سے بھی اس کی اجازت تصور کی جائے گی یا نہیں؟ (مثلاً اللہ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کی اجازت دی ہے تو صاحبِ حق کی طرف سے بھی سمجھا جائے گا کہ اُس نے قطع ید کی اجازت دی ہے)۔

اس مسئلہ میں دو قول ہیں:

(۱) امام شافعی فرماتے ہیں کہ صاحبِ حق کی طرف سے بھی وہ فعل ماذون متصور ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق و مالک ہے۔ اور جو حقوق بندوں کی جانب منسوب کیے جاتے ہیں اُن کا اثبات بھی اللہ کے حکم سے ہوا ہے۔ (اگر اللہ تعالیٰ اُن کا حکم نہ دیتا تو وہ ثابت نہ ہوتے)۔

(۲) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا موقف یہ ہے کہ جو کام شرع کی اجازت سے کیے جاتے ہیں اُن کی دو قسمیں ہیں:

(ا) پہلی قسم کے افعال وہ ہیں جن کو انجام دینے کا حکم انسان کو دیا گیا ہے۔

(ب) دوسری قسم کے افعال وہ ہیں جن کے کرنے یا نہ کرنے کا انسان کو اختیار دیا گیا ہے۔

بقول امام ابوحنیفہ پہلی قسم کے افعال کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ گویا صاحبِ حق کی جانب سے ان کی اجازت دی گئی ہے۔ اور اس کی اجازت سے ان کو انجام دیا گیا۔ لہٰذا اس میں یہ شرط نہیں ہوگی کہ اس کا انجام بھی بخیر و سلامت ہو۔ مثلاً خلیفہ اگر چور کا ہاتھ کاٹے (اور اس سے اس کے جسم میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو خلیفہ اس کا ضامن نہیں ہوگا)۔

بخلاف ازیں دوسرے افعال کے بارے میں یہ متصور نہیں ہوگا کہ صاحبِ حق نے ان کی اجازت دی ہے۔

بنا بریں اختلاف یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر قصاص لینے کی وجہ سے اس عضو کو کوئی نقصان پہنچ گیا تو اس کی ضمان قصاص لینے والے پر ہوگی یا نہیں؟ یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے:

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی ضمانت نہیں ہے۔ اس لیے کہ جس فعل کی اجازت اللہ نے دی ہو، وہ اسی طرح ہے جیسے صاحبِ حق نے اس کی اجازت دی ہو۔ اس کے عین برعکس امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی ضمانت ادا کرنا ہوگی۔ اس لیے کہ قصاص لینے والے کو اس فعل کے انجام دینے نہ دینے کا اختیار تھا۔ جب اس نے یہ فعل انجام دیا تو ضرور تھا کہ اس کا انجام بخیر ہوتا۔ (مگر ایسا نہیں ہوا)

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۷۷-۱۸۰)

سَبَب

لغوی و اصطلاحی مفہوم:

"سَبَب" لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہو۔

علمائے اصول نے سَبَب کی تعریف یوں کی ہے " ما یحصل الشئ عنده لا بہ" جس کے موجود ہوتے ہوئے کوئی چیز حاصل ہو مگر اس کی وجہ سے نہیں۔" دوسری تعریف یہ ہے کہ " سَبَب وہ چیز ہے جس کی وجہ سے اللہ مسبّب کو وجود میں لاتا ہے۔" جس طرح وقت کا ہونا وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہے۔

سَبَب کے لیے ایک واسطہ کا ہونا ضروری ہے جس کی وساطت سے سَبَب حکم تک پہنچتا ہے۔ اگر واسطہ مستقل ہو تو حکم کو سَبَب کے بجائے واسطہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے مثلاً بَیع، سَبَب ہے ملکیّت کا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ملکیّت حاصل ہونے سے اُس چیز میں تصرّف مباح ہو جاتا ہے۔ اس طرح ملکیت حصولِ تصرّف کے لیے واسطہ بنتی ہے اور حکم کو اُسی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، بیع کی طرف نہیں حالانکہ سَبَب دراصل بَیع ہے۔

اگر واسطہ مستقل نہ ہو تو حکم کو سببِ اوّل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے واسطہ کی طرف نہیں۔ مثلاً تیر اندازی قتل کا سبب ہے۔ لہٰذا قتل کو تیر اندازی کی جانب منسوب کریں گے اس کے وسائط کی طرف نہیں۔ اور وسائط کیا ہیں مثلاً تیر اندازی کے حالات اور اس کی تیاری وغیرہ۔

جب محلِ حکم میں دو ظاہری وصف جمع ہو جائیں اور اُن میں سے ہر وصف جداگانہ طور سے اس لائق ہو کہ حکم کو اس کی طرف منسوب کیا جائے تو اندریں صورت حکم کو قریبی وصف کی جانب منسوب کیا جائے گا۔ اس کو "مُباشر" کہتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے کنواں کھودا اور دوسرے نے دھکا دے کر کسی کو اس میں گرا دیا۔ اندریں صورت کنواں کھودنے والا مُتَسبِّب ہوگا اور دھکا دینے والا مُباشر کہلائے گا۔ اس صورت میں مرنے والے کا تاوان دھکا دینے والے پر ہوگا۔

بعض اوقات علماء کے یہاں اس ضمن میں اختلاف رُونما ہوتا ہے کہ آیا فلاں واسطہ مستقل ہے یا غیر مستقل۔ چنانچہ بعض علماء اسے مستقل سمجھ کر سبب کے بجائے حکم کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بخلاف ازیں بعض اسے غیر مستقل قرار دے کر حکم کو اس کی طرف

منسوب نہیں کرتے۔ ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ آیا حکم کو واسطہ کی جانب منسوب کیا جائے یا سبب کی طرف۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک وحشی چوپایہ کسی شخص پر حملہ آور ہوتا ہے۔ اور وہ شخص اپنا دفاع کرنے کے لیے اُس حیوان کو قتل کر دیتا ہے۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا حیوان کو قتل کرنے والا اُس کا ضامن ہوگا یا نہیں؟

علماء کی ایک جماعت کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ حیوان کو قتل کرنے والا ضامن نہیں ہوگا، اس لیے کہ حیوان کو حملہ کرنے کی وجہ سے قتل کیا گیا۔ لہٰذا حکم کو اس کی طرف منسوب کیا گیا واسطہ کی طرف نہیں۔ اور واسطہ یہ ہے کہ آدمی کو اپنی ہلاکت کا خطرہ تھا اِس لیے اُس نے حیوان کو قتل کیا۔ واسطہ کی طرف منسوب نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ مستقل نہیں۔ دیگر علماء کا موقف یہ ہے کہ حیوان کو قتل کرنے والا اس کا ضامن ہے۔ کیوں کہ حیوان کو قتل کرنے کی وجہ اُس کی جانب سے خطرہ کا احساس ہے اور خوف ایک مستقل واسطہ ہے۔ لہٰذا حکم کو مستقل واسطہ کی طرف منسوب کیا جائے گا، خوف کے سبب کی طرف نہیں اور وہ اس حیوان کا حملہ آور ہونا ہے۔ (تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۸۷ - ۱۹۰)

اہم مسئلہ:

سوال یہ ہے کہ آیا احکام کو شرعی اسباب کے مطابق نافذ کرنے میں اسباب کی ظاہری صورت پر اعتبار کیا جاتا ہے یا اُن معانی اور مناسبات پر جو اُن کے ضمن میں پائے جاتے ہیں؟

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب اسباب کے اسرار و حکم معلوم نہ ہوں یا اُن کو ضبط نہ کیا گیا ہو تو اندریں صورت اسباب کی ظاہری صورت پر اعتبار کیا جاتا ہے۔ مثلاً سفر کا وہ تعلق جو مشقت کے ساتھ ہے۔ ظاہر ہے کہ سفر کے احکام کو سفر کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے اُس مشقت پر نہیں جو سفر سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے کہ مشقت میں فرق و اختلاف پایا جاتا ہے اور اس کی نوعیت یکساں نہیں ہے۔ اگر سبب کی حکمت و مصلحت قابل فہم اور

طے شدہ ہو تو اس کے بارے میں علماء مختلف الرائی ہیں:

اَحناف: چنانچہ اَحناف کا موقف یہ ہے کہ سبب کی ظاہری صورت پر اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ اس حکمت پر جو اس کے ضمن میں پائی جاتی۔ اس لیے کہ وہ ایک طے شدہ حقیقت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سبب کی ظاہری صورت کو معیار اور حکم کی علامت ٹھہرایا گیا ہے۔ پس یہ واجب ہوا کہ حکم کا تعلق سَبَب کی ظاہری صورت کے ساتھ ہو اور اس کی حکمت و مصلحت کو ناقابلِ التفات قرار دیا جائے۔

شوافع: شافعیہ کہتے ہیں کہ حکمت و مصلحت سے صرفِ نظر کر کے سَبَب کی صورت قطعی یا ظنی طور پر معتبر نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس میں پائی جانے والی مصلحت قابل فہم اور مسلّمہ ہو۔ اس لیے کہ حکم کو محض اسی مناسبت کی بنا پر سَبَب کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے۔ اس لیے اگر حتمی یا ظنی طور پر اس مناسبت کی نفی کر دی جائے تو حکم کا تعلق سبب کے ساتھ درست نہ ہوگا۔

مندرجہ ذیل مسائل مذکورہ صدر اختلاف سے متفرع ہوتے ہیں:

(۱) اگر ایک شخص جو مشرق میں بود و باش رکھتا ہو اور وہ مغرب میں رہنے والی عورت کے ساتھ نکاح کرے اور یہ بات معلوم ہو کہ وہ دونوں کبھی یکجا نہیں ہوئے۔ پھر نکاح کے چھ ماہ یا زیادہ عرصہ کے بعد عورت کے یہاں بچہ پیدا ہو تو حنفیہ کے نزدیک وہ اُسی شخص کا بیٹا متصور ہوگا۔ اس لیے کہ اُن کے نزدیک سَبَب کی ظاہری صورت کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ اور وہ نکاح ہے۔ (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۳۳۲)

جب کہ شافعیہ اور دیگر علماء کے نزدیک بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ سَبَب کی حکمت و مصلحت قابلِ فہم ہے۔ للہٰذا اس کی ظاہری صورت متروک العمل ہوگی۔ اندریں صورت حکم کو معنوی حکمت کے ساتھ معلق کیا جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ مشرق کا رہنے والا، مغرب میں رہنے والی عورت کو حاملہ نہیں بنا سکتا۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ فرض کیجئے ایک شخص کسی عورت کے ساتھ نکاح کرے اور مجلسِ عقد ہی میں اسے طلاق دے دے۔ جب کہ وہ دونوں آغازِ نکاح سے تا طلاق مجلس میں حاضر رہے ہوں۔ پھر اس تاریخ سے لے کر چھ ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے بعد اُس عورت کے یہاں بچہ تولّد ہو، تو حنفیہ کے نزدیک بچے کا نسب خاوند سے ثابت ہو جائے گا۔ اس لیے کہ نکاح کی ظاہری صورت موجود ہے۔ مگر شافعیہ کے یہاں بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ظاہری سَبَب کے اندر جو حکمت مضمر ہے وہ یہاں مفقود ہے۔ (تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۵۷-۱۵۹)

مجھے یوں معلوم دیتا ہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کا قول راجح ہے۔ اس لیے کہ ان مسائل میں سَبَب بار آور نہیں ہوا اور حکم کا تعلق محض سَبَب کی ظاہری صورت کے ساتھ ہے اور اس کی باطنی حکمت کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ بخلاف ازیں قطعی حکمت یہاں ایک نامکمل سَبَب کے ساتھ وابستہ ہے۔ بلکہ اس سے بڑھ کر ایک ایسی زوردار دلیل اُس کی معارض ہے جس سے اُس کا سَبَب ہونا ہی باطل ہو گیا ہے۔

اِقتران السبب بالشرط

جب سَبَب اور شرط باہم مقرون و متصل ہوں تو کیا اندریں صورت سَبَب فی الحال موثر ہو گا یا نہیں؟ اور کیا سَبَب کے حکم کو شرط کے پائے جانے تک موخر کیا جائے گا یا نہیں؟

چنانچہ شافعیہ اور دیگر اہل علم تو کہتے ہیں کہ اندریں صورت سَبَب کا انعقاد ممنوع نہیں ہوگا۔ البتہ سَبَب کے حکم کو شرط کے پائے جانے تک موخر کیا جائے گا۔ اس طرح شرط کی موجودگی میں سَبَب اسی طرح قائم رہے گا جس طرح شرط کے بغیر تھا۔

بخلاف ازیں حنفیہ کہتے ہیں کہ اندریں صورت فی الفور سَبَب کا انعقاد نہیں ہوتا۔

اس لیے کہ سبب شرط کے ساتھ معلق ہے اور تعلیق اس کو اُس کے محل تک پہنچنے سے مانع ہے۔ اور جب سبب اپنے محل تک پہنچنے سے قاصر رہا تو وہ سبب نہ رہا۔ اس کی مثال یوں ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے "اَنْتِ طَالِقٌ ان دخلت الدار" "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) اس عبارت میں "اَنْتِ طَالِقٌ" سبب ہے اور "اِنْ دَخَلْتِ الدَّار" اس کی شرط ہے۔

اس مسئلہ کی فرع یہ ہے کہ اگر بائع بوقتِ بیع مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار دے دے تو کیا ایسی بیع فی الحال تبدیلِ ملکیت کا سبب قرار پائے گی یا نہیں؟ (یعنی مشتری خرید کردہ چیز کا مالک ہوگا یا نہیں)

امام شافعی فرماتے ہیں کہ مشتری اُس چیز کا مالک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ شرط کا اثر صرف یہ ہوتا ہے کہ سبب کا حکم متاخر ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف احناف کہتے ہیں کہ مشتری اس صورت میں خرید کردہ چیز کا مالک اُس وقت تک نہیں ہوگا جب تک فسخ کے اختیار کو ساقط کر کے شرط کو زائل نہ کیا جائے۔ جب شرط زائل ہو جائے گی تو مشتری کو حقِ ملکیت حاصل ہو جائے گا۔

یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا خیارِ شرط وارث کی طرف منتقل ہوگا یا نہیں؟ چنانچہ شافعیہ کہتے ہیں کہ منتقل ہوگا اور حنفیہ کہتے ہیں کہ منتقل نہیں ہوگا۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۴۳-۴۶)

کیا کسی چیز کا حکم اُس کے اثر کے تابع ہوتا ہے یا نہیں؟

حنفیہ نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ کسی چیز کا حکم اُس کے اثر کے تابع ہوتا ہے۔ یعنی اگر اثر موجود ہو تو حکم بھی موجود ہوتا ہے اور اگر اثر موجود نہ ہو تو حکم بھی نہیں پایا جاتا۔ اگر اثر موجود ہو تو یہ اس امر کی علامت ہے کہ وہ شے بھی موجود ہے۔ مگر شافعیہ اس کو تسلیم

نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ حکم کسی چیز کی اصل کے تابع ہوتا ہے اس کے اثر کے نہیں
اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک عورت کے ساتھ اُس کی بہن کی عدّت
میں نکاح کرے۔ اور اُس کی بہن کو اس نے بائنہ طلاق دی ہو تو کیا یہ نکاح درست ہو گا
یا نہیں ؟

چنانچہ شافعیہ اس نکاح کو درست تصور کرتے ہیں۔ اس لیے کہ حرام صرف یہ چیز ہے
کہ دو بہنوں سے بیک وقت نکاح نہ کیا جائے جس کا نتیجہ یہ ہو کہ وہ دونوں سے مجامعت
کرے۔ اور یہ بات اس صورت میں موجود نہیں۔ مگر حنفیہ اس کو ممنوع تصور کرتے ہیں۔ اس
لیے کہ عدّت احکامِ نکاح کے آثار میں سے ہے۔ لہٰذا اثر کو وہی حکم دیا گیا ہے جو اصل کو
حاصل ہے ــــ اور وہ ہے دونوں سے بیک وقت نکاح کرنے کی ممانعت ــــ یہ بھی
اسی اختلاف کا ثمرہ ہے کہ خُلع والی عورت کو اُس کی عدّت کے ایام میں صریح طلاق دی جائے۔
جن علماء کے نزدیک اثر کو کوئی حکم حاصل نہیں ہوتا وہ کہتے ہیں کہ طلاق اس پر موثر نہیں ہوگی۔
اور جن کے نزدیک اثر کو اصل کا حکم حاصل ہوتا ہے اُن کے نزدیک عدّت میں طلاق اُس
پر اثر انداز ہوگی۔ اسی قسم کا اختلاف حنفیہ و شافعیہ کے مابین اس مسئلہ
میں بھی پایا جاتا ہے کہ جس عورت کو طلاقِ بتہ دی گئی ہو، طلاق اس کے لیے موثر ثابت
ہوتی ہے یا نہیں ؟ (تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۳۸۔ ۱۳۹)

کیا احکامِ شرعیہ میں اصل تعبد ہے یا تعلیل ؟

یہ مسئلہ علماء کے یہاں متنازع فیہا ہے کہ آیا احکامِ شرعیہ میں اصل بات یہ ہے کہ اُن کی
تعمیل کی جائے، یا یہ کہ اطاعت سے قبل اُن کی عِلّت معلوم کی جائے کہ یہ حکم کس عِلّت کی بنا پر
دیا گیا ہے۔ یہ دو الگ الگ اقوال ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ احکام شرعیہ میں اصل بات ــــ خواہ وہ واجب ہوں یا مستحب ــــ
اُن کی تعمیل ہے۔ اس لیے یہ دیکھا جائے گا کہ احکام کا محل پاک ہے یا نجس۔

اس کے عین برخلاف احناف اور ان کے ہمنوا کہتے ہیں کہ احکام میں اصل تعلیل ہے۔

دونوں میں سے ہر فریق نے اپنے مسائل کو اپنی اصل پر متفرع کیا ہے۔ چنانچہ شافعیہ نے اس ضمن میں تعبد و تعلیل کے پہلو کو ترجیح دی ہے اور احناف نے تعلیل کو۔

اس اختلاف کی فرع یہ ہے کہ اگر کپڑے یا بدن کے ساتھ نجاست لگی ہو اور اسے پانی کے بغیر زائل کر دیا جائے تو کیا کپڑا یا بدن پاک ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ازالہ نجاست کے لیے پانی کا استعمال ضروری ہے۔ اور اگر کسی پاک سیال چیز کے ساتھ نجاست دُور بھی کر دی جائے تو کپڑا پاک نہیں ہوگا۔ اُن کے یہاں تعبد کا پہلو غالب ہے۔ اس لیے کہ طہارتِ حکمیہ پانی ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خاص عنایت ہے کہ اُس نے پانی کو طاہر اور مطہر ٹھہرایا۔

بخلاف ازیں امام ابو حنیفہ نے تعلیل کو ترجیح دیتے ہوئے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ جس سیال اور پاک چیز سے بھی ظاہری نجاست اور اُس کا نشان زائل ہو جائے، طہارت کے حصول میں وہ پانی کی مانند ہے۔ اس لیے کہ اصل مقصد نجاست کا ازالہ ہے اور بعض مائع اشیاء نجاست کے ازالہ میں پانی سے بھی زیادہ موثر ہیں۔ (بدائع الصنائع ج ۱ ص ۸۳-۸۴)

رنگنے سے کتے کے چمڑے پاک ہونے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ بھی اسی قاعدہ میں اختلاف کا ثمرہ ہے۔ چنانچہ تعبد کے پہلو کو ترجیح دینے کی بنا پر کتے کا چمڑا دباغت (رنگنے) سے پاک نہ ہوگا۔ اس کے عین برعکس حنفیہ کے یہاں پاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ وہ تعلیل کے پہلو کو ترجیح دیتے ہیں۔ (بدائع الصنائع ج ۱ ص ۸۵، نیز تخریج الفروع للزنجانی ج ۴ ص ۸)

احناف اپنے موقف کے اثبات میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے عموم سے استناد کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب چمڑے کو رنگ لیا جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے"۔ اس کو مسلم نے روایت کیا ہے۔ اصحاب سُنن کی روایت کے مطابق حدیث کے الفاظ یوں ہیں کہ "جس چمڑے کو بھی رنگ لیا جائے وہ پاک ہو جاتا ہے"۔ (ہدایہ و فتح القدیر ج ۱ ص ۶۲)

یہ اختلاف بھی اسی نوع سے تعلق رکھتا ہے کہ آیا کسی نص کو اُس کے ظاہر پر محمول کیا جائے یا اس حکم پر جس کے سلسلہ میں وہ وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ بعض علماء نے صحیح بخاری کی زکوٰۃ سے متعلق طویل حدیث میں پائے جانے والے اختلاف کو بھی اسی اختلاف پر مبنی قرار دیا ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ "چرنے والی بکریوں کی تعداد جب چالیس سے لے کر ایک سو بیس تک ہو تو اُن میں ایک بکری واجب ہے"۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا اس حدیث میں بکری کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ زکوٰۃ میں صرف بکری ہی دی جا سکتی ہے۔ یا بکری کا تذکرہ محض واجب کے تخمینہ کے طور پر کیا گیا ہے اور مقصد یہ ہے کہ بکری یا اُس کی قیمت زکوٰۃ میں ادا کی جائے، پھر یہ اختلاف بھی اسی پر مبنی ہوگا کہ آیا بکری کے عوض اُس کی قیمت ادا کی جا سکتی ہے یا نہیں؟

مزید براں یہ اختلاف بھی اسی نوع کا ہے کہ صدقۂ فطر میں ایک صاع غلہ کے بجائے اُس کی قیمت ادا کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ نیز یہ کہ کفارات و حدود میں کفارہ کی جو مقدار مقرر ہے اُس کے عوض اُس کی قیمت دی جا سکتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ جن فقہاء کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ اُس اصلی غرض کو ملحوظ رکھا جائے جس کی بنا پر یہ حکم مشروع ہوا، وہ تو قیمت ادا کرنے کو جائز تصور کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اس سے شارع کا وہ مقصد پورا ہو جاتا ہے جس کی بنا پر اُس نے یہ حکم صادر کیا تھا۔ بخلاف ازیں جن فقہاء کی نگاہ صرف نص کے ظاہری الفاظ پر ہے وہ قیمت ادا کرنے کو جائز نہیں سمجھتے اور کہتے ہیں کہ نص میں جس چیز کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے صرف وہی ادا کی جائے۔ (اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۱۷۸-۱۷۹)

دار الاسلام اور دار الحرب کے احکام میں فرق

علماء کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر اس مسئلہ سے جو مسائل متفرع ہوتے ہیں اُن میں اختلاف رُونما ہوا۔

امام شافعیؒ: امام شافعی اور علماء کی ایک جماعت کے نزدیک اختلافِ دارین (دار الاسلام و دار الحرب) سے احکام شرعیہ تبدیل نہیں ہوتے۔ چنانچہ دار الاسلام ہو یا دار الکفر اُن میں

احکام شرعیہ ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ : بخلاف ازیں امام ابوحنیفہؒ کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ اختلافِ دارین سے احکام اسی طرح تبدیل ہو جاتے ہیں، جس طرح موت و حیات کے احکام جداگانہ نوعیت کے ہوتے ہیں۔ اس اصول میں اختلاف پیدا ہو جانے کی وجہ سے مندرجہ ذیل احکام میں اختلاف رُونما ہوا :

(۱) اگر مسلم میاں بیوی میں سے ایک ہجرت کر کے دارالاسلام میں آجائے اور دوسرا دارالحرب میں مقیم رہے، تو امام شافعیؒ کے نزدیک اُن کا نکاح محض دارالحرب سے نکلنے کی بنا پر نہیں ٹوٹے گا، مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک اختلافِ دارین کی وجہ سے نکاح منقطع ہو جائے گا۔

(۲) اگر ایک شخص دارالحرب میں اسلام قبول کرے مگر ہجرت نہ کرے تو کیا اس کا مال محفوظ ہوگا یا نہیں ؟ اور اگر کوئی شخص اسے تلف کر دے تو وہ اس کا تاوان ادا کرے گا یا نہیں ؟

شوافع کہتے ہیں کہ اس کا مال محفوظ ہے اور اسے تلف کرنے والا اس کا تاوان بالکل اسی طرح ادا کرے گا جیسے دارالاسلام میں۔

اس ضمن میں دارالاسلام اور دارالحرب میں کچھ فرق نہیں۔ بخلاف ازیں امام ابوحنیفہ کہتے ہیں، اگرچہ اس کا مال لینا حرام ہے مگر اس کو تلف کرنے والے پر تاوان نہیں ہے۔ اس لیے کہ اُس کے مال کی عصمت دارالاسلام ہی میں برقرار رہ سکتی ہے۔

(بدائع الصنائع ج ۷، ص ۱۳۲)

(۳) اس اختلاف کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ اگر کوئی حربی کافر مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آجائے اور اپنا مال دارالحرب میں رہنے دے۔ پھر اہل اسلام دارالحرب کو فتح کر لیں تو کیا اہل اسلام اس کے مال پر قبضہ کر لیں گے یا نہیں ؟

اس ضمن میں شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اہل اسلام اس کے مال پر قبضہ نہیں کر سکتے، مگر حنفیہ کے نزدیک مسلمان اس پر قابض ہو جائیں گے اور اس کا مال غنیمت قرار پائے گا۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۴۳-۱۴۴)

تکلیف سے کیا مراد ہے؟

تکلیف کے لغوی معنی اس چیز کو تلاش کرنے کے ہیں جس میں مشقت پائی جاتی ہو۔ تکلیف کا اصطلاحی مفہوم شارع کا وہ خطاب ہے جو اقتضاء یا تخییر سے متعلق ہو۔ تکلیف کا تقاضا ہے کہ اس کا کوئی مکلّف ہو جس کو اس کام کی تکلیف دی جائے۔ تکلیف کا دوسرا تقاضا فعل "مکلّف بہ" کا ہے جس کو انجام دینے کا اُسے حکم دیا جائے۔ مکلّف اور مکلّف بہ دونوں کے لیے کچھ شرائط مقرر ہے۔

چنانچہ مکلّف کی شرط یہ ہے کہ وہ عاقل و بالغ اور اُس فعل کو انجام دینے کی قدرت سے بہرہ ور ہو۔ اور "فعل مکلّف بہ" کی شرط یہ ہے کہ وہ معلوم ہو اور اُسے انجام دینا ممکن ہو۔ ان شروط میں علماء کے یہاں اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ پھر اس اختلاف کی وجہ سے اُن مسائل میں بھی اختلاف رونما ہوتا ہے جو اُن پر مبنی ہیں۔ چنانچہ ذیل میں اس باب سے متعلق بعض مختلف فیہ مسائل کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

اوّل۔ کیا بھولنے والے اور غافل کے فعل کے ساتھ کوئی حکم وابستہ ہوتا ہے یا نہیں؟

امام شافعی و دیگر اہل علم تو کہتے ہیں کہ کوئی حکم اُس سے متعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ "مکلّف بہ" فعل کا معلوم ہونا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ نسیان کی موجودگی میں اُس کا علم نہیں ہو سکتا۔ بخلاف ازیں احناف کہتے ہیں کہ حکم اُس سے وابستہ ہوتا ہے اس لیے کہ وہ مکلّف کی ذمہ داری میں داخل ہے۔ مندرجہ ذیل مسائل اس اختلاف پر مبنی ہیں:

(۱) کیا بھول کر بولنے سے نماز باطل ہوتی ہے یا نہیں؟

شافعیہ کے نزدیک باطل ہو جاتی ہے، مگر حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوتی۔

(۲) اگر محرم بھول کر خوشبو لگائے تو کیا اس پر فدیہ لازم ہے یا نہیں؟

چنانچہ شوافع کے نزدیک فدیہ لازم نہیں، مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک فدیہ لازم ہے۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۲۳-۲۵)

دوم: اگر کوئی شخص حرام نشہ سے مخمور ہو تو کیا وہ شرعی احکام کا مکلف ہے یا نہیں؟ اس میں تین اقوال ہیں:

۱۔ پہلا قول یہ ہے کہ وہ مکلف ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وہ شرعی احکام کا مکلف نہیں۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کی حد تک مکلف ہے مگر اپنے مال کے اعتبار سے مکلف نہیں۔

پھر اس اختلاف کی بنا پر اس سے صادر ہونے والے تصرفات میں بھی اختلاف رونما ہوا کہ آیا وہ درست ہیں یا نہیں، اور کیا اس پر شرعی حد یا تعزیر عائد ہو گی یا نہیں؟ اس کے تصرفات میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اسی بنا پر یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر وہ اپنی بیوی کو طلاق دے تو وہ نافذ ہو گی یا نہیں؟

(۱) اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ واقع ہو گی۔ چنانچہ متعدد تابعین اور ائمہ کا موقف یہی ہے۔

یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"ہر شخص کی طلاق نافذ ہو جاتی ہے ماسوا مجنون کے" (صحیح بخاری)

مزید براں بیہقی نے باسنادِ حسن روایت کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"جو شخص بھی اپنی بیوی کو طلاق دے تو اس کی طلاق نافذ ہو جاتی ہے بجز مجنون کے"

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صحابہ حدِ قذف کے معاملہ میں مجنون کو سلیم العقل آدمی کی طرح تصور کرتے ہیں

امام مالک نے باسنادِ جید روایت کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے حضرت عمر فاروق و دیگر صحابہ رضوان اللہ

علیم کی موجودگی میں فرمایا تھا۔

"ہمارا خیال ہے کہ نشہ کی حالت میں آدمی بیہودہ بکتا ہے۔ اور جب بیہودہ بکتا ہے تو افترا پردازی سے کام لیتا ہے اور مفتری کی سزا اسّی دُرّے ہے۔"

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔ یہ متعدد علماء کا قول ہے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کو ابن ابی شیبہ نے مصنف میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ مجنون کی طلاق جائز نہیں۔ ابن المنذِرؒ کہتے ہیں کہ یہ روایت حضرت عثمانؓ سے ثابت ہے اور صحابہ میں سے کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں وارد شدہ یہ حدیث مرفوع اور حضرت علیؓ کی روایت سے صحیح تر ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ زائل العقل ہونے کی بنا پر مجنون کے مشابہ ہے۔ (المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۱۲۳-۱۲۴)

مسائل میں یہ اختلاف اس اصولی قاعدہ میں اختلاف پر مبنی ہے۔ چنانچہ جن اصحاب نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اپنے تصرفات کی بنا پر وہ جوابدہ ہوگا وہ کہتے ہیں کہ اُس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور جن کے نزدیک وہ اپنے تصرفات کی بنا پر ماخوذ نہیں، اُن کے یہاں اُس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ پھر یہی اختلاف اُس کے قتل، قذف، سرقہ، زنا، ظہار اور ایلاء کے افعال میں بھی جاری ہوگا۔

سوم۔ جس شخص کو کسی کام پر مجبور کیا جائے:

جبر و اکراہ اگر اس قسم کا ہو کہ اُس کی موجودگی میں اُس کی قدرت و اختیار باقی نہ رہے۔ مثلاً کسی کو بلند جگہ سے نیچے گرا دیا جائے تو ایسا آدمی شرعی احکام کا مکلف نہیں رہتا۔ اور اگر جبر لاچار کرنے والا نہ ہو تو اُس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض علماء کے نزدیک وہ شرعی

احکام کا مکلّف ہوتا ہے اور بعض کے یہاں نہیں۔ اس لیے کہ اُن کے نزدیک شرعی احکام کا مکلّف وہ شخص ہوتا ہے جسے کسی خارجی موثر کے بغیر اُس کام کی جزا دی جاسکے۔ اسی اختلاف کی بناء پر اُس کے اُن تصرفات میں اختلاف پیدا ہوا۔ جو حالتِ جبر واکراہ میں صادر ہوتے ہیں۔ کہ آیا وہ صحیح اور موثر ہیں یا نہیں؟

مثلاً یہ مسئلہ کہ اگر کسی کو روزہ توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کا روزہ ٹوٹے گا یا نہیں؟ جو علماء اس کو مکلّف قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک اُس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔ اور جو اسے غیر مکلّف ٹھہراتے ہیں اُن کے نزدیک روزہ باطل نہیں ہوگا۔ اگر جبر واکراہ مبنی برحق ہو تو اس کے تصرفات کو درست تسلیم کیا جائے گا۔ مثلاً مشتری کو خریدکردہ چیز کے قبضہ پر مجبور کیا جائے یا کسی کو منصبِ قضاء قبول کرنے پر مجبور کیا جائے۔ (التمہید للاسنوی ص ۲۶-۲۷)

چہارم۔ کیا کفار شرعی احکام کے مکلّف ہیں؟

اس مسئلہ میں تین اختلافی اقوال پائے جاتے ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ وہ شرعی احکام کے مکلّف ہیں۔ یہی قول راجح ہے۔

(۲) کفار شرعی احکام کے مکلّف نہیں۔

(۳) کفار نواہی کے مکلّف ہیں اوامر کے نہیں۔

اس اختلاف کی بناء پر بہت سے مسائل و احکام میں اختلاف پیدا ہوا:

(۱) ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ذمّی کافر زنا کا مرتکب ہو تو کیا اُس پر حد واجب ہوگی یا نہیں؟

جو لوگ کہتے ہیں کہ کفار شرعی احکام کے مکلّف ہیں اُن کے نزدیک اُس پر حد واجب ہے۔ اور جو لوگ اُن کو غیر مکلّف ٹھہراتے ہیں اُن کے نزدیک اُس پر حد واجب نہیں۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیا کفار کا ظہار، طلاق، حلف، نذر، عتق (غلام آزاد کرنا)، اوقاف اور شہادت وغیرہ جائز ہیں یا نہیں، نیز یہ کہ اُن سے کفارہ کا مطالبہ کیا جائے گا یا نہیں؟

(۳) اگر کسی مسلم کے پاس بیس بکریاں ہوں اور بیس کافر کے پاس اور وہ اُن کو یکجا کر لیں تو کیا نصاب مکمل ہو جائے گا اور مسلم کو نصف بکری دینی پڑے گی یا نہیں؟

جو لوگ کفار کو شرعی احکام کا مکلف قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک مسلم کو نصف بکری زکوٰۃ میں دینی پڑے گی۔ اور جو اُن کو غیر مکلف ٹھہراتے ہیں اُن کے نزدیک مسلم پر کچھ بھی واجب نہیں۔ علیٰ ہٰذا القیاس اس اصول میں اختلاف کی بنا پر بکثرت تصرفات میں اختلاف رُونما ہوا۔

پنجم۔ زکوٰۃ:

علماء کے یہاں اس بات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا زکوٰۃ اُن احکام میں شمار ہوتی ہے جن کا بندوں کو مکلف بنایا گیا ہے یا وضعی احکام میں سے ہے۔ بالفاظ دیگر زکوٰۃ عبادات میں شمار ہوتی ہے یا یہ ایک قسم کا مالی حق ہے اور عبادت کی حیثیت ضمنی اور تبعی ہے۔ چنانچہ بعض علماء نے کہا ہے کہ زکوٰۃ وضعی احکام میں سے ہے۔ یہ ایک ایسی مشقت ہے جس کا تعلق مال کے ساتھ ہے اور اس کے عبادت ہونے کا پہلو ضمنی ہے، جس کو شارع نے اس کی ترغیب دلانے اور اس کے ذریعے تقربِ خداوندی حاصل کرنے کے لیے اختیار کیا ہے۔ بعض اہل علم کا یہ موقف ہے کہ زکوٰۃ کو ابتداءً عبادت کے طور پر واجب ٹھہرایا گیا ہے۔ یہ اُن احکام میں سے ہے جن کا بندوں کو مکلف بنایا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ صرف اُسی شخص سے لی جاتی ہے جو اس کا مکلف و مامور ہے۔

اس اصولی اختلاف پر یہ فروعی مسائل مترتب ہوتے ہیں کہ آیا زکوٰۃ بچے اور مجنون کے مال میں واجب ہے یا نہیں؟ چنانچہ شافعیہ اور اُن کے ہمنوا کہتے ہیں کہ زکوٰۃ بچے اور پاگل آدمی کے مال میں واجب ہے، جب کہ حنفیہ اُن کے مال میں وجوبِ زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں۔

اس مسئلہ کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ میت جو مال چھوڑ جائے اس میں سے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے یا نہیں؟

جن علماء کا موقف یہ ہے کہ زکوٰۃ مالی حق ہے وہ ترکہ میں سے زکوٰۃ ادا کرنے کو واجب قرار دیتے اور کہتے ہیں کہ کسی کے مرجانے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ بخلاف ازیں جو اہل علم زکوٰۃ کو عبادت ٹھہراتے ہیں اُن کے نزدیک ترکہ میں سے زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ اس لیے کہ جو شخص مرجائے وہ شرعی احکام کا مکلف نہیں ہوتا۔ اس مسئلہ کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ اگر کافر و مسلم اپنا مال باہم ملالیں تو آیا اس مخلوط مال میں زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ اس لیے کہ اختلاط و آمیزش کی وجہ سے یہ دونوں مال ایک بن گئے ہیں۔ چنانچہ شوافع کا موقف یہی ہے۔ اس لیے کہ وہ زکوٰۃ کو ایک مالی مشقت قرار دیتے ہیں جس کا بڑا رکن مال ہے۔ مگر احناف اِس کے اِس لیے قائل نہیں کہ زکوٰۃ اُن کے یہاں ایک عبادت تصور کی جاتی ہے جس کا رکنِ اعظم عبادت کرنے والا شخص ہے۔ چونکہ وہ اندریں حالت (مرنے کے بعد) نصاب کا مالک نہیں ہے لہٰذا وہ اِس عبادت کا اہل بھی نہیں ہے۔ (تخریج الفروع من الاصول للزنجانی ص ۴۲-۴۵)

کیا تکالیفِ بدنیہ میں نیابت جائز ہے یا نہیں؟

اہل علم کی ایک جماعت اس امر کی قائل ہے کہ بعض بدنی احکام میں نیابت درست ہے مگر اس کے عین برخلاف دیگر علماء کے نزدیک جسمانی عبادات میں نیابت جائز نہیں۔ اِس اختلاف کی وجہ سے مندرجہ ذیل فرعی مسائل میں اختلاف رُونما ہوا۔ (تخریج الفروع ص ۰۶)

(۱) مثلاً یہ مسئلہ کہ میت کی طرف سے حجِ فرض ادا کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ جو اہل علم کہتے ہیں کہ جسمانی عبادات میں نیابت جائز ہے اُن کا موقف یہ ہے کہ میت کی طرف سے حج کیا جا سکتا ہے۔ اور جو علماء بدنی عبادات میں نیابت کے قائل نہیں اُن کے نزدیک میت کی طرف سے حج ادا نہیں کیا جا سکتا۔ اس ضمن میں راجح مسلک یہ ہے کہ میت

کی طرف سے حج کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ شرعی دلائل سے اس بات کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ قبیلہ جُہینہ کی ایک عورت نے بارگاہِ رسالت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری ماں نے حج کرنے کی نذر مانی تھی مگر وہ حج کئے بغیر فوت ہو گئی، تو کیا میں اُس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا "اپنی ماں کی طرف سے حج ادا کیجئے۔ اگر تمہاری ماں کے ذمے قرض ہوتا تو تم اسے ادا کرتی یا نہیں؟ اللہ کا قرض ضرور ادا کیجئے، اس لیے کہ ادا کئے جانے کا زیادہ مستحق ہے"۔ صحیح بخاری میں یہ الفاظ ہیں کہ میری بہن نے حج ادا کرنے کی نذر مانی تھی۔ صحیح مسلم میں حضرت بُریدہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک عورت نے عرض کی یا رسول اللہ! میری ماں حج کئے بغیر مر گئی، تو کیا میں اُس کی جانب سے حج کر سکتی ہوں؟ فرمایا "ہاں!" مذکورہ صدر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے میت کی جانب سے حج فرض اور حجِ نذر ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ (التمہید للاسنوی ص ۱۱-۱۲)

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"جن علماء تک یہ احادیث پہنچ گئیں انہوں نے اس مسئلہ کی مخالفت نہیں کی صرف انہی علماء نے اس کی مخالفت کی جو ان احادیث سے آگاہ و آشنا نہیں ہیں پھر فرماتے ہیں کہ اکثر علماء کے نزدیک میت کی طرف سے حج کیا جا سکتا ہے اس میں جو اختلاف پایا جاتا ہے۔ وہ بڑا شاذ ہے۔"

(مجموعہ الفتاویٰ ج ۲۴ ص ۳۱۰-۳۱۱)

ورودِ شرع سے قبل اَفعال کی کیا حیثیت تھی؟

علماء کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ شرعی احکام کے وارد ہونے سے قبل "افعال" جائز تھے یا ممنوع؟

(۱) علماء کی ایک جماعت کا موقف یہ ہے کہ افعال کی حِلت و حُرمت کے بارے میں کوئی حکم صادر نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ حکم شارع کی طرف سے ہوتا ہے اور ورودِ شرع سے قبل کسی خطاب کا وجود ہی نہیں۔ باقی رہی عقل تو اس سے شرعی احکام ثابت نہیں ہوتے۔

(۲) علماء کی دوسری جماعت کہتی ہے کہ افعال کے بارے میں حکم موجود ہے۔ پھر اس قول کے قائلین میں اختلاف رُونما ہوا۔ چنانچہ اِن میں سے بعض تو کہتے ہیں کہ افعال میں اصل حُرمت ہے۔ اس کے برخلاف دوسری جماعت کہتی ہے کہ اُن میں اصل اِباحت ہے۔ تیسرا گروہ کچھ بھی نہیں کہتا اور اس میں توقف کا قائل ہے۔ ہر سہ اقوال میں سے صحیح تر قول یہ ہے کہ اُن کے بارے میں کوئی حکم صادر نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

بعض علماء نے اس اختلاف پر اس مسئلہ کو متفرع کیا ہے کہ اگر کوئی واقعہ ورودِ شرع کے بعد رُونما ہوا اور کوئی مفتی موجود نہ ہو تو اس کے بارے میں کیا حکم صادر کیا جائے گا؟ جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ شرعی حکم آنے سے پہلے سب افعال ممنوع ہیں، وہ اس کو بھی ناروا تصور کرتے ہیں۔ اور جو لوگ شرعی احکام سے پہلے کے افعال کو مباح سمجھتے ہیں وہ اس کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ بخلاف ازیں جن لوگوں کا زاویۂ نگاہ توقف ہے وہ اس ضمن میں کوئی حکم صادر نہیں کرتے اس لیے کہ اس کے وجود کا عقیدہ رکھنے کے باوجود وہ اس کے فہم و ادراک سے قاصر ہیں۔ جو لوگ اس کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ وہ شخص اس کا مکلف ہی نہیں۔

مگر یہ تفریع محلِّ نظر ہے۔ اس لیے کہ ورودِ شرع کے بعد اصل بات یہ ہے کہ واقعات کے احکام کے بارے میں شریعت کا نقطۂ نظر معلوم کیا جائے۔ اس لیے کہ اسلامی شریعت ایک

جامع و کامل شریعت ہے جو ایسے نصوصِ عامہ اور قواعدِ کلیہ پر مشتمل ہے جن کو ہر زمان و مکان میں واقعات و حوادث پر منطبق کیا جا سکتا ہے اور اُن کے بارے میں اُس سے احکام کا استنباط کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایسا واقعہ موجود ہو جس کے بارے میں شریعت میں کوئی منصوص حکم یا محلِّ حکم نہ پایا جاتا ہو۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کثرتِ فتوحات اور مسلمانوں کے اقوامِ عالم کے ساتھ آمیزش و اختلاط کے نتیجہ میں کوئی ایسا پیچیدہ حادثہ رُونما ہوا ہو کہ شریعت اسلامیہ کثرتِ مشکلات کے باوجود اس کا حل تلاش کرنے میں کامیاب نہ ہوئی ہو۔ اسی پر بس نہیں مسلم ائمہ اور مجتہدین نے تو بعض ایسی فرضی صورتیں اور حوادث اختراع کیے اور اُن کا شرعی حکم تلاش کیا تھا جو ہنوز صفحۂ کائنات پر کہیں ظہور پذیر نہ ہوئے تھے۔

اس اصولی ضابطہ میں اختلاف کی بنا پر جو مسئلہ متفرع ہوتا ہے وہ جہل بالاحکام اور عدمِ علم کی ذیل میں آتا ہے۔ جاہل معذور ہوتا ہے اور احکام سے جاہل ہونا اس امر کی دلیل نہیں کہ احکام سرے سے موجود ہی نہیں۔ بہت سے لوگوں نے بسا اوقات ایسے فتوے دیئے اور ایسے احکام صادر کیے جو شرعی احکام کے خلاف تھے۔ محض اس لیے کہ وہ اس مسئلہ میں واردشدہ دلائل و نصوص سے نابلد تھے۔

باب دوم

① الکتاب
② سُنّت
③ حُجیتِ سُنّت
④ حدیث متواتر و مشہور
⑤ زیادت علی الکتاب بخبر الواحد
⑥ اجماعِ صحابہ
⑦ حُجیتِ اجماع
⑧ اِجماع اہل المدینہ
⑨ حُجیتِ قیاس
⑩ حدود و کفارات
⑪ اقوالِ صحابہ
⑫ اِستحسان
⑬ مَصالحِ مُرسَلہ
⑭ اِستِصحاب

الکتاب

مقصد و مفہوم:

الکتاب سے قرآن کریم مراد ہے جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا، جو بطریق تواتر ہم تک پہنچا اور جس میں شک وشبہ کی مجال نہیں۔ اسلام کے مصادر و مآخذ میں یہ اوّلین دلیل اور تشریع کا بنیادی سرچشمہ ہے۔ یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزۂ کبریٰ ہے۔ اس کی کتابت عہدِ رسالت میں ہو گئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث کی روایت و ثبوت میں جو اختلافات رُونما ہوئے وہ قرآن کے بارے میں پیدا نہیں ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ تشریع کا ماخذ اوّل ہونے اور وجوب العمل بالقرآن کے بارے میں کسی ایک مسلم نے بھی اختلاف نہیں کیا۔

قرآن مجید متواتر ہونے کی وجہ سے قطعی الثبوت ہے۔ رہی دلالت تو وہ قطعی بھی ہے اور ظنّی بھی۔ یہی وجہ ہے کہ استنباطِ مسائل کے وقت ظنّی الدلالت میں اختلاف رُونما ہوا اور اس باب میں سنّت بھی الکتاب کے ساتھ شریک ہو جاتی ہے۔ ہم آگے چل کر "باب اسباب الاختلاف فی الاستنباط" اور "فصل و التعارض والترجیح" میں اس پر تفصیلی بحث کریں گے۔ قرآن مجید کی جو آیات بطریقِ آحاد منقول ہیں اور جن کو "قراءتِ شاذہ" کہا جاتا ہے اُن پر عمل کرنے کے بارے میں علماء کے دو اقوال ہیں (دیکھیے نوَوی شرح مسلم ج ۵ ص ۱۳۱)

احناف کہتے ہیں کہ اُن پر عمل کیا جائے۔ اس لیے کہ اگرچہ وہ قرآن نہیں، کم از کم حدیث تو ہیں۔ اس لیے اُن پر عمل کرنا واجب ہے۔ جب کہ دیگر علماء ان پر عمل نہیں کرتے۔ اس لیے کہ قراءتِ شاذہ میں جو اضافہ ہے چونکہ وہ متواتر نہیں لہٰذا قرآن میں شامل نہیں۔ جو لوگ اُن پر عمل کرنے کے قائل نہیں وہ عمل کرنے والوں کی تردید بایں طور کرتے ہیں کہ راوی نے اس کو حدیث کے طور پر نقل

نہیں کیا بلکہ قرآن سمجھ کر اُسے نقل کیا ہے۔ حالانکہ اُس کا قرآن ہونا باطل ہے۔ اس لیے وہ حدیث بھی نہیں۔ وہ اس کی مثال میں قسم کے کفارہ سے متعلق عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ" (پس جو نہ پائے تو وہ تین دن کے مسلسل روزے رکھے) (المائدہ: ۸۹)

بطور مثال پیش کرتے ہیں۔ مسلسل روزے رکھنے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے وجہ اختلاف یہ ہے کہ آیا قراءتِ شاذہ پر عمل کرنا واجب ہے یا نہیں۔ جو لوگ وجوبِ عمل کے قائل ہیں وہ قسم کے کفارہ میں پے در پے روزے رکھنے کو واجب ٹھہراتے ہیں۔ اور جو قراءتِ شاذہ پر عمل نہ کرنے کے قائل ہیں اُن کے نزدیک قسم کے کفارہ میں لگاتار روزے رکھنا واجب نہیں۔

سُنّت

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بطور تشریع صادر شدہ قول، فعل یا تقریر کو سنت کہتے ہیں۔ اس لیے کہ حضورؐ کی نبوت بدلائل قاطعہ ثابت ہے اور آپ کوئی بات اپنی مرضی سے نہیں (بلکہ بحکم وحی) کہتے تھے۔ لہٰذا سنت الکتاب کی طرح شرعی دلیل ہے اور کوئی مسلم تنہا الکتاب پر انحصار کرنے کا قائل نہیں۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

"وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا" (الحشر۔ ۷)

(اللہ کا رسول جو کچھ تمہیں دے وہ لے لو اور جس بات سے روکے اس سے رُک جاؤ)

حُجیتِ حدیث کے بارے میں بکثرت دلائل موجود ہیں۔

سنت قاضی علی الکتاب[۱] ہے۔ وہ کتاب کے مجمل احکام کی تفصیل کرتی اور مبہم مسائل کی شرح و

---

[۱] حدیث کے قاضی علی الکتاب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ حدیث بتاتی ہے کہ قرآن کریم کا مطلب و منشا کیا ہے۔ حدیث نبوی قرآن کی تحدید کرکے اس کے مفہوم کو متعین کرتی ہے حدیث کی بنا پر قرآن کے ظاہری مفہوم پر عمل کرنے کو ترک کیا جا سکتا ہے۔ امام احمد حنبل سے جب حدیث کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے "حدیث کے قاضی علی الکتاب" ہونے کے لفظ کو ناپسند فرمایا اور کہا میں یہ لفظ بولنے کی جسارت نہیں کرتا۔ البتہ یوں کہتا ہوں کہ سنت قرآن کی تفسیر کرتی اور اس کے مقصد کو واضح کرتی ہے۔ (الموافقات ج ۴ ص ۲۶)

سنت کے قاضی علی الکتاب ہونے کی مثال یہ آیت کریمہ ہے:

"وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ" (النساء۔ ۲۴) (ان کے سوا باقی تمام عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں)

مگر حدیث نبوی نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بیک وقت نکاح نہیں کیا جا سکتا۔ (صحیح بخاری و مسلم)

[۲] اس کی مثال یہ ہے کہ قرآن میں نماز کا حکم دیتے ہوئے فرمایا "وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ" (نماز قائم کرو) حدیث نے نماز کی جملہ تفصیلات بیان کیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس طرح مجھے نماز پڑھتا ہوا دیکھتے ہو ویسے نماز پڑھو۔"

توضیح کرتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ سنت قرآن کے عام احکام کی تخصیص[1] کرتی اور مطلق کی تقیید[2] کرتی ہے۔

غرض یہ کہ سنت قرآن کی توضیح کرتی ہے اور شرعی احکام کی مستقل دلیل یہی ہے۔ قرآن میں فرمایا:

"وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ" (النحل۔۴۴)

(اور ہم نے تمہاری طرف قرآن کو نازل کیا تاکہ آپ لوگوں کے لیے اس چیز کی وضاحت کر دیں جو اُن کی طرف اُتاری گئی)

"فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ" (النساء۔۵۹)

(اگر تمہارے یہاں کسی بات میں نزاع پیدا ہو جائے تو اُسے اللہ اور اُس کے رسول کی طرف لوٹا دو)

سنت کے اندر جو اختلاف رُونما ہوا اُس کا دائرہ اُس اختلاف سے وسیع تر ہے جو قرآن کے ظنی الدلالت ہونے کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ عمل بالحدیث پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے مگر متنِ حدیث کے ثبوت میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس لیے

---

[1] مثلاً قرآن میں فرمایا:

"يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ"

(اللہ تعالیٰ تمہاری اولاد کے بارے میں وصیت کرتا ہے کہ لڑکے کو دو لڑکیوں کے برابر حصہ دیا جائے)

مگر حدیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قاتل اس حکم سے مستثنیٰ ہے اور وہ مقتول کا وارث نہیں ہوگا۔

[2] اس کی مثال یہ کہ قرآن میں علی الاطلاق فرمایا کہ چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا"

(چوری کرنے والے مرد اور عورت کا ہاتھ کاٹ دیں)

مگر حدیث نے اس مطلق حکم کو یوں مقید کر دیا کہ چور کا ہاتھ تب کاٹا جائے گا اگر وہ ایک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ چرائے۔

کہ قرآن کی طرح حدیث عہدِ رسالت میں مدون نہیں ہوئی تھی اور نہ ہی نقل تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچی۔ اسی لیے بعض احادیث کے ثبوت وصحت میں اختلاف پیدا ہوگیا، پھر اسی سے اختلاف فی العمل نے جنم لیا۔ ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ صحابہ نے حدیث کی حفاظت وروایت میں کیا پارٹ ادا کیا اور حدیث کے بارے میں اُن کے یہاں کس قدر تشدد واختلاف پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ فقہاء کے یہاں جو اختلاف پیدا ہوا وہ اختلافِ صحابہ ہی پر مبنی تھا، پھر ہم بتائیں گے کہ سنت کے اندر اہم اختلافات کون سے پیدا ہوئے جو آگے چل کر بہت سے احکام وتفریعات میں اختلاف کا موجب بنے۔

سنّت کی حفاظت و روایت میں صحابہ کا اختلاف

حفظِ حدیث میں صحابہ کے یہاں فرقِ مراتب:

حفظِ حدیث کی قلت وکثرت کے لحاظ سے صحابہ میں فرقِ مدارج پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث کی کتابت (بتمام وکمال) عہدِ رسالت میں نہیں ہوئی۔ آغازِ اسلام میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث کی کتابت سے منع بھی کر دیا تھا۔ جیسا کہ مسلم نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مجھ سے سن کر مت لکھا کرو۔ جس نے قرآن کے سوا کوئی بات سُن کر لکھی ہو وہ اُسے مٹا دے۔" (نووی شرح مسلم ج ا ص ۴۴-۱۸۰۲/۱۲۹)

مزید براں سنت کی ہر سہ اقسام یعنی قولی، فعلی اور تقریری مختلف اوقات اور متغائر واقعات میں ظہور پذیر ہوئیں، جب کہ تمام صحابہ موجود نہیں ہوا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک صحابی کو جو احادیث یاد ہوتیں وہ دوسرے صحابی کے علم میں نہ ہوتیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہر صحابی وہ احادیث روایت کرنے لگا جو اُسے محفوظ تھیں۔ صحابہ کتاب وسنت پر عمل

کرنے کے شیدائی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی حادثہ رُونما ہوتا تو وہ اس کا فیصلہ کتاب اللہ میں تلاش کرتے۔ اگر اُس میں موجود نہ پاتے تو دوسرے صحابہ سے دریافت کرتے کہ آیا انہیں اس ضمن میں کوئی حدیث یاد ہے، تاکہ اجتہاد کرنے سے قبل وہ اس پر عمل کر سکیں۔

اجتہاد کرتے وقت گاہے اُن میں اختلاف رُونما ہوتا۔ اس لیے کہ بعض احادیث دیگر صحابہ کے یہاں موجود ہوتیں مگر وہ ان کی نگاہ سے پوشیدہ ہوتیں۔ گاہے ایسا ہوتا کہ وہ بعض احادیث پر اس لیے عمل پیرا نہ ہوتے کہ انہیں اس بات کا یقین نہ ہوتا کہ یہ رسول کریمؐ کی فرمودہ ہیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ احادیث کے قبول کرنے میں بڑے محتاط تھے۔ وہ کسی حدیث کو اس وقت قبول کرتے جب انہیں اطمینان ہو جاتا کہ یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمودہ ہے جیسا کہ حضرت ابوبکر و عمر و علی رضوان اللہ علیہم کے بارے میں منقول ہے کہ وہ راوی کے بارے میں بڑی جانچ پرکھ کرنے کے عادی تھے۔ چنانچہ وہ یا تو کسی روایت پر گواہ طلب کرتے، یا حلف لیتے یا کسی اور طریقے سے اطمینانِ خاطر حاصل کرتے،

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادی کو وراثت کا حصہ دینے میں توقف کیا، حتیٰ کہ حضرت مُغیرہ اور محمد بن مَسلمہ نے اس کی شہادت دی۔ چنانچہ حضرت قَبیصہ بن ذُؤیب روایت کرتے ہیں کہ ایک دادی نے آکر حضرت ابوبکرؓ سے میراث کا مطالبہ کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ تمہارے لیے اللہ کی کتاب میں کچھ بھی مذکور نہیں۔ اور میرے علم کی حد تک سنّتِ رسولؐ میں بھی اس کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ اِس لیے تم لوٹ جاؤ تاکہ میں لوگوں سے دریافت کرلوں۔ جب انہوں نے لوگوں سے دریافت کیا تو حضرت مُغیرہ بن شُعبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسولِ کریمؐ نے میری موجودگی میں دادی کو ترکے کا ⅙ دلوایا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ نے دریافت کیا تمہارے ساتھ کوئی اور بھی موجود تھا؟ انہوں نے کہا ہاں! محمد بن مَسلمہ انصاری موجود تھے۔ چنانچہ انہوں نے مُغیرہ کی تائید کی تو حضرت ابوبکرؓ نے اُسے میراث کا حصہ دلوایا۔

پھر ایک اور دادی نے حاضر ہو کر حضرت عمرؓ سے میراث کا حصہ طلب کیا۔ حضرت عمرؓ

نے نفی میں جواب دیا اور فرمایا بس تم دونوں کے لیے ⅙ ہے تم اس میں شریک ہو سکتی ہو۔ اور اگر ایک بچہ ہو تو وہ تنہا چھٹا حصہ کی وارث ہوگی۔ اس حدیث کو امام احمد نے اور نسائی کے سوا دیگر اصحابِ سنن نے روایت کیا ہے۔ امام ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔[1]

جناب فاروق رضی اللہ عنہ اس حدیث سے آشنا نہ تھے جس میں کسی کے یہاں جاتے وقت تین مرتبہ اِذن مانگنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی طرح مجوس سے جزیہ لینے اور طاعون زدہ علاقہ میں نہ جانے کے حکم پر مشتمل احادیث سے بھی وہ آگاہ نہ تھے۔ جب کہ دیگر صحابہ ان احادیث سے واقف تھے۔

جیسا کہ حضرت ابو بردہؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ کے دروازے پر کھڑے ہو کر سلام کے بعد کہا کہ عبداللہ بن قیس (حضرت ابو موسیٰؓ اشعری کا اصلی نام) دروازے پر حاضر ہے۔ مگر حضرت عمرؓ نے اندر داخل ہونے کی اجازت نہ دی۔ انھوں نے پھر سلام کیا اور کہا ابو موسیٰ حاضر ہے۔ تیسری مرتبہ بھی یونہی کیا اور پھر لوٹ آئے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا انہیں واپس لاؤ۔ جب آئے تو پوچھا آپ لوٹ کیوں گئے تھے، ہم تو کسی کام میں مشغول تھے۔ ابو موسیٰ نے کہا میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ "تین مرتبہ اِذن مانگو، اگر مل جائے تو فبہا ورنہ لوٹ جاؤ۔" حضرت عمرؓ نے فرمایا "گواہ پیش کیجئے ورنہ میں آپ کو سزا دوں گا۔" ابو موسیٰ چلے گئے تو حضرت عمر نے فرمایا "اگر ابو موسیٰ کو کوئی گواہ مل گیا تو

---

[1] حضرت قَبیصہ کی حدیث کو الحاکم اور ابن حبان نے بھی روایت کیا ہے۔ اس حدیث کے راوی ثقہ ہیں اس لیے یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے مگر مُرسل ہے۔ اس لیے کہ قَبیصہ کا سماع حضرت ابوبکر سے ثابت نہیں، مزید براں اس واقعہ میں اس کی موجودگی ممکن نہیں۔ (ابن عبدالبر) قَبیصہ کی تاریخ ولادت میں اختلاف ہے صحیح یہ ہے کہ وہ فتح مکہ والے سال (یعنی ۸ھ) پیدا ہوئے۔ عبدالحق نے ابن حزم کی پیروی کرتے ہوئے اس روایت کو منقطع ٹھہرایا ہے۔ (نیل الاوطار ج ۶ ص ۱۷۵)

پچھلے پہر منبر کے پاس موجود ہوں گے۔ اور اگر گواہ نہ مل سکا تو پھر وہ نہیں آئیں گے۔ چنانچہ پچھلے پہر ابو موسیٰ آ گئے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا "کوئی گواہ ملا؟ ابو موسیٰؓ نے کہا جی ہاں! یہ اُبی بن کعب موجود ہیں۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا ابو الطُفیل! (اُبی بن کعب کی کُنیت) یہ ابو موسیٰ کیا کہہ رہے ہیں؟ اُبیؓ نے کہا "میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سُنا ہے۔ پھر کہا اے ابن الخطاب! تم صحابہ کے لیے عذاب مت بنو" حضرت عمرؓ نے کہا "سبحان اللہ! میں نے ایک بات سنی تھی۔ جی میں آیا کہ اس کی تحقیق کر لوں" (صحیح مسلم)

جناب فاروق اعظم رضی اللہ عنہ مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیا کرتے تھے۔ حتیٰ کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے شہادت دی کہ رسول کریمؐ نے "مقام ہجر" کے مجوسیوں سے جزیہ لیا تھا۔ اس حدیث کو بخاری، احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے مجوس کا ذکر کر کے فرمایا مجھے سمجھ نہیں آتی کہ مجوس کے ساتھ کیا سلوک کروں؟ عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے کہا میں شہادت دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ "ان سے اہل الکتاب جیسا برتاؤ کیا کرو" اس کو امام شافعی نے روایت کیا ہے

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ جب عازمِ ملک شام ہوئے اور سرغ نامی بستی میں پہنچے تو سالار لشکر حضرت ابو عبیدہ بن الجراح اور اُن کے رُفقاء آپ سے ملے اور بتایا کہ ملک شام میں وبا پھوٹ پڑی ہے۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے کہا مہاجرینِ اوّلین کو بلاؤ۔ جب میں نے اُن کو بلا لیا تو یہ سن کر صحابہ میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ بعض کہنے لگے آپ ایک کام کے لیے آئے ہیں اور اب اس کو ترک کر کے لوٹ جانا مناسب نہیں۔ دوسروں نے کہا آپ کے ساتھ صحابہ ہم سفر ہیں اور ہم نہیں چاہتے کہ آپ انہیں وبا زدہ علاقہ میں لے جائیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا "میرے پاس سے اُٹھ جاؤ"

پھر انصار کو بلانے کا حکم دیا چنانچہ میں بلا لایا۔ پھر آپ نے اُن سے مشورہ کیا۔ وہ بھی مہاجرین کے ہم خیال ثابت ہوئے اور اُن میں بھی اختلافِ رائے رُونما ہوا۔ فرمایا "میرے

پاس سے چلے جاؤ" پھر فرمایا" قریش کے بوڑھوں کو بلاؤ جنہوں نے فتح مکہ کے موقع پر ہجرت کی تھی، چنانچہ میں صبح مدینہ جانے والا ہوں۔ صبح کو لوگ آگئے تو ابو عُبیدہ بن الجراح نے کہا: "کیا آپ تقدیر خداوندی سے بھاگنا چاہتے ہیں؟ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا ابو عبیدہ! کاش کہ تمہارے سوا کوئی اور شخص یہ بات کہتا۔ حضرت عمرؓ کو اُن کی مخالفت پسند نہ تھی۔ تاہم حضرت عمرؓ نے فرمایا ہاں! ہم اللہ کی تقدیر سے اس کی تقدیر کی طرف بھاگتے ہیں۔ یہ بتایئے اگر تمہارے چند اونٹ ہوں اور تم ایسی وادی میں اُترو جس کے دو حصے ہوں۔ ایک حصہ تو سرسبز و شاداب ہو اور دوسرا قحط زدہ اور خشک ہو۔ تو اگر تم سرسبز وادی میں اپنے اونٹ چراؤ تو یہ بھی اللہ کی تقدیر ہے اور اگر قحط زدہ میں چراؤ تو یہ بھی اللہ کی تقدیر؟ عبدالرحمٰن بن عوفؓ کہیں گئے ہوئے تھے اندریں اثناء وہ بھی آگئے۔ کہنے لگے اس ضمن میں میرے پاس ٹھوس علم ہے۔ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا ہے کہ "اگر تمہیں پتہ چلے کہ کسی علاقہ میں وبا پڑی ہے (پھوٹ) تو وہاں مت جاؤ۔ اور اگر کسی علاقہ میں وبا پھوٹ پڑے اور تم وہاں ہو تو وہاں سے مت بھاگو"۔ راوی کا بیان ہے کہ حضرت عمرؓ نے اللہ کا شکر ادا کیا اور (مدینہ) لوٹ آئے۔ (صحیح مسلم)

اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے لشکر کے تمام افراد سے مشورہ کیا مگر کسی کو اس حدیث کا علم نہ تھا۔ تنہا حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اس حدیث سے آگاہ تھے۔ بعض اوقات صحابہ کسی پیش کردہ روایت پر اعتماد نہیں کیا کرتے تھے۔ چنانچہ (فاطمہ بنت قیس) کے معاملہ میں جن کو بائنہ طلاق دی گئی تھی اسی طرح ہوا اور اس ضمن میں حضرت عمرؓ نے جو کچھ کہا تھا وہ زبان زد عام ہے۔

شعبی سے مروی ہے کہ انہوں نے فاطمہ بنت قیس کی روایت ذکر کی کہ رسول کریمؐ نے اُن کو نفقہ اور سکونت نہیں دلوائی تھی۔ یہ سن کر اسود بن یزید نے ایک مٹھی میں کنکریاں لے کر اُن کو دے ماریں اور کہا تو ہلاک ہو تو ایسی حدیث نقل کرتا ہے؟ اس ضمن میں حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا "ہم ایک عورت کے کہنے پر اللہ کی کتاب اور سنتِ نبوی کو نہیں چھوڑ سکتے۔ عورت بھی ایسی جس کے بارے میں ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ اُس نے یاد بھی رکھا یا بھول گئی"۔ (صحیح مسلم)

بعض اوقات ایسا بھی ہوتا کہ کسی صحابی کو حدیث بھول جاتی۔ جیسا کہ بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ جب انہوں نے سنا کہ عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرے کئے تھے جن میں سے ایک رجب میں کیا تھا۔ یہ سن کر حضرت عائشہ رضؓ نے فرمایا اے ابو عبدالرحمن! (عبداللہ بن عمرؓ کی کنیت) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عمرہ بھی کیا میں اس میں موجود ہوا کرتی تھی۔ آپ نے ماہ رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔

مرقومہ صدر بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث کے حفظ و روایت اور قلت و کثرت کے اعتبار سے صحابہ میں فرق مراتب پایا جاتا ہے اور یہی چیز اُن کے یہاں اختلاف فی العمل کی موجب بنی اور آگے چل کر اسی بنا پر فقہاء میں اختلاف رُونما ہوا۔

سُنّت میں اختلاف کیوں کر رُونما ہوا؟

تمہید:

قبل ازیں علم حدیث میں صحابہ کے فرقِ مدارج کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ اس کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا دَور آیا جس میں احادیث کی تدوین عمل میں آئی اور اُن کو چھان پھٹک کر الگ کیا گیا۔ علم اَسماء الرجال کی بنا ڈالی گئی اور محدثین نے صحت وضُعف کے اعتبار سے احادیث کو چند قسموں میں منقسم کیا۔ اَسانید کو جانچ پرکھ کر صحیح اور ضعیف اسناد میں خطِ امتیاز کھینچا گیا۔ اِن اَقسام میں سے بعض کے بارے میں محدثین کے یہاں اختلاف پیدا ہوا کہ آیا وہ قابلِ احتجاج ہیں یا نہیں۔ نیز یہ کہ ان احادیث میں مشمولہ احکام پر عمل کیا جائے گا یا نہیں۔ اور یہ کہ آیا یہ احادیث دیگر نصُوص سے متعارض یا اُن پر اضافہ کرنے والی تو نہیں۔

اب ہم اِن میں سے بعض اَقسام اور اُن میں پیدا ہونے والے اختلاف کا تذکرہ کریں گے جو آگے چل کر فروعی اختلاف کا موجب و محرِّک بنا۔

۱۔ **مُتواتر:** اُس حدیث کو کہتے ہیں جس کو اتنے کثیر رُواۃ ورجال نے قرونِ ثلاثہ میں نقل کیا ہو کہ اُس پر یقین آجائے۔ مثلاً مُغیرہ بن شُعبہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سُنا کہ "جس نے مجھ پر دانستہ جھوٹ باندھا وہ اپنا گھر دوزخ میں بنالے"۔ (صحیح مسلم)

حضرت ابو سعید خُدری رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اس حدیث کے طُرق و اسانید تواتر کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ (مختصر صحیح مسلم از مُنذری ج ۲ ص ۲۵۲)

متواترِ فعلی کی مثال نمازوں اور اُن کی رکعات کی تعداد ہے۔ اس لیے کہ اہلِ اسلام نے

ان کو نسلاً بعد نسل بطرقِ متواترہ روایت کیا ہے۔ حدیث متواتر کے ساتھ استدلال کرنے کے بارے میں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔

۲۔ المشہور: مشہور اس حدیث کو کہتے ہیں جو عہد صحابہ میں تواتر کی حد تک نہ پہنچی ہو اور عہدِ صحابہ کے بعد اسے شہرت حاصل ہوئی ہو۔ احناف کے یہاں حدیث مشہور متواتر کی ہم پلہ ہوتی ہے، جب کہ بعض اہل علم اس کو اخبار آحاد میں شمار کرتے ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ سے منقول یہ حدیث کہ "اعمال کا انحصار نیت پر ہے اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی۔ جس نے اللہ اور رسول کی خاطر ہجرت کی تو اس کی ہجرت اللہ اور رسولؐ کے لیے ہے۔ اور جس نے دنیا کمانے یا کسی عورت سے نکاح کرنے کی خاطر ہجرت کی تو اس کی ہجرت اُس چیز کے لیے ہے جس کے لیے اُس نے ہجرت کی۔" (صحیح مسلم)

حدیث مشہور جمہور علماء کے نزدیک حُجّت ہے۔ البتہ خوارج و معتزلہ اس کو حجت نہیں گردانتے۔ اُن کے نزدیک یہ اخبار آحاد میں سے ہے اور اس سے ظنی علم حاصل ہوتا ہے۔ اس کی مثال حضرت عُبادہ بن الصّامت رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ "جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوتی تو آپ بے قرار ہو جاتے اور چہرے کا رنگ فق ہو جاتا۔ چنانچہ ایک روز آپؐ پر یہی کیفیت طاری ہوئی۔ جب وحی سے فارغ ہوئے تو فرمایا "مجھ سے سیکھ لو، اللہ نے عورتوں کے لیے ایک راہ نکال دی ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کا مرتکب ہو تو دونوں کو سو سو کوڑے مار کر سنگسار کیا جائے۔ اور اگر کنوارا مرد کنواری عورت کے ساتھ زنا کرے تو دونوں کو ایک ایک سو کوڑے مار کر ایک سال کے لیے جلاوطن کیا جائے۔" اس کو صحیح مسلم نے روایت کیا ہے۔ نیز یہ حدیث دیگر طرق و اسانید کے ساتھ بھی منقول ہے۔

اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا جائے۔ چنانچہ جمہور علماء کا موقف یہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث آیت کریمہ

"اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ (زانی مرد و عورت میں سے ہر ایک کو ایک

"فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (النور - ۲) (سو کوڑے مارو)

کی مخصّص ہے۔ بخلاف ازیں بعض علماء احادیث رجم کو متواتر قرار دیتے ہیں۔

اس کے برخلاف خوارج ومعتزلہ کہتے ہیں کہ شادی شدہ زانی کو رجم نہیں کیا جائے گا بلکہ صرف کوڑے مارے جائیں گے۔ وہ حضرت عبادہؓ کی روایت کو معمول بہا نہیں بناتے۔ اس لیے کہ وہ خبر واحد ہے کتاب اللہ کی تخصیص اس کے ساتھ روا نہیں۔ اس لیے ہم اندریں مسئلہ صرف الکتاب پر عمل کرتے ہیں۔ مگر اُن کا یہ موقف اس لیے درست نہیں کہ صحیح حدیث واجب العمل ہوتی ہے اور کتاب و سنّت دونوں وحی ہونے کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ علاوہ بریں رجم کے مسئلہ پر مشتمل احادیث صحیح، مشہور اور متعدد طرق واسانید کے ساتھ مروی ہیں اور صحابہ کرام ان پر عمل پیرا رہے ہیں۔ حتّٰی کہ بعض علماء کا قول ہے کہ یہ احادیث تواتر کی حد تک پہنچ چکی ہیں۔ (اسباب اختلاف الفقہاء علی الخفیف ص ۴۴ - ۴۵)

۲- **اخبارِ آحاد**: آحاد اُن احادیث کو کہتے ہیں جو متواتر ومشہور احادیث کے درجہ تک نہ پہنچ سکیں۔ اخبارِ آحاد کے کئی درجات ہیں اور ان کے بعض مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے مثلاً یہ مسئلہ کہ الکتاب اور حدیث متواتر کے مقابلہ میں اخبارِ آحاد کا مرتبہ ومقام کیا ہے؟

ذیل میں ہم اِن مسائل کو زیرِ بحث لاتے ہیں:

۱- **زیادت علی الکتاب بخبرِ واحد**: حنفیہ کے نزدیک اس خبرِ واحد پر عمل نہیں کیا جاتا جس سے زیادت علی الکتاب لازم آتی ہو۔ اس لیے کہ زیادت علی الکتاب نسخ کے ہم معنی ہے۔ جب کہ خبرِ واحد ظنّی ہوتی ہے اور الکتاب قطعی الدلالت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ قطعی کو دلیلِ ظنّی کی بنا پر منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ مگر جمہور علماء اس کے خلاف ہیں۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ زیادت علی النص کو نسخ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے کہ زیادت کی موجودگی میں الکتاب پر عمل کیا جا سکتا ہے اور دونوں میں کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔ اس لیے صحیح حدیث پر عمل واجب ہوتا ہے۔ اس کی مثال مندرجہ ذیل آیت کریمہ ہے:

"وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ" اور اپنے مَردوں میں سے دو گواہ بنالو

فَاِنْ لَّمْ یَکُوْنَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّھَدَآءِ (البقرۃ - ۲۸۲)

اگر دو آدمی نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں اُن گواہوں میں سے جن کو تم پسند کرتے ہیں۔

مذکورہ صدر آیت کریمہ میں دو آدمیوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کو معتبر ٹھہرایا گیا ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ اگر مدّعی کے پاس ایک گواہ موجود ہو اور اُسے ایک قسم دی جائے تو اُن کو دو گواہ تصور کیا جائے گا اور مدّعی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ (صحیح مسلم)

چنانچہ جمہور علماء ایک گواہ اور ایک قسم کی بنا پر مدّعی کے دعویٰ کو درست تسلیم کر لیتے ہیں۔ مگر احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ یہ اختلاف اسی قاعدہ میں اختلاف کی بنا پر رُونما ہوا۔ اس مسئلہ میں جمہور کا قول راجح ہے۔ اس لیے کہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورت کی شہادت کی صراحت سے اس کے ماسوا کی نفی نہیں ہوتی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے مارے کے علاوہ ایک سال کے لیے جلا وطن بھی کیا جاتا ہے۔

قرآن میں فرمایا:

"اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ"

(زنا کرنے والے مرد و عورت میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ (کنوارے) زانی کی حد ایک سو کوڑے ہے۔ مگر حدیث سے معلوم ہوا کہ کوڑے مارنے کے علاوہ اُسے ایک سال کے لیے جلا وطن بھی کیا جائے۔

ابو ہریرہ اور زید بن خالد سے منقول حدیث میں ہے کہ ایک بدو نے رسول کریمؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا میں آپ کو اللہ کی قسم دیتا ہوں کہ آپ میرا فیصلہ کتاب اللہ کی روشنی میں کریں گے۔ دوسرا آدمی اُس سے زیادہ عقلمند تھا اُس نے کہا ہاں! آپ کتاب اللہ کی روشنی میں فیصلہ کیجیے اور مجھے اجازت دیجئے کہ اظہار مدعا کروں۔ رسول کریمؐ نے فرمایا "ماجرا بیان کیجئے" اُس نے کہا میرا بیٹا اس آدمی کے گھر میں مزدوری کرتا تھا اُس نے اِس کی بیوی کے ساتھ زنا کیا۔ مجھے بتایا گیا ہے کہ میرے بیٹے کی سزا سنگسار کرنا ہے۔ میں نے اس کے عوض اِس شخص کو

ایک سو بکری اور ایک لونڈی دے دی ہے۔ پھر میں نے اہل علم سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کو ایک سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لیے جلاوطن کیا جائے اور اس شخص کی بیوی کو سنگسار کیا جائے۔ رسول کریمؐ نے فرمایا "مجھے اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے میں تمہارے مابین کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اور وہ یہ کہ بکریاں اور لونڈی تجھے واپس کر دی جائے اور تیرے بیٹے کو ایک سو کوڑے مار کر ایک سال کے لیے جلاوطن کیا جائے۔ پھر آپ نے قبیلہ اسلم کے ایک شخص اُنیس کو بلا کر کہا کہ صبح اس کی بیوی کے یہاں جائیں اور اگر وہ اپنے جرم کا اعتراف کرے تو اُسے سنگسار کر دو۔" چنانچہ وہ شخص صبح کو وہاں گیا، عورت نے اپنے جرم کا اعتراف کیا۔ پھر رسول کریمؐ کے حکم سے اُسے سنگسار کر دیا گیا۔ اس حدیث کو بخاری مسلم، امام احمد اور اصحابِ سنن نے روایت کیا ہے۔

جمہور علماء اسی حدیث پر عمل پیرا ہیں اور اُن کے نزدیک اس حدیث اور آیت کے مابین کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ کوڑے مارنے کے ساتھ ساتھ غیر شادی شدہ زانی کو ایک سال کے لیے جلاوطن بھی کیا جائے۔ مگر احناف کا یہ موقف درست نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ خبر واحد زائد علی الکتاب ہے اور خبر واحد سے الکتاب پر اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔

مگر جمہور کا قول اس مسئلہ میں راجح ہے اور حدیث و آیت میں سرے سے کوئی تعارض موجود ہی نہیں۔ مزید براں آیت سے جلاوطنی کے حکم کی نفی نہیں ہوتی۔ چنانچہ امام شوکانی اس اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"خلاصہ یہ ہے کہ جلاوطنی کے حکم پر مشتمل احادیث اُس حدِ شہرت سے تجاوز کر گئی ہیں جو حنفیہ کے یہاں اُن احادیث کے بارے میں معتبر ہے جن سے زیادت علی الکتاب ہوتی ہے۔ اس لیے وہ ان احادیث کے عدمِ قبول کے لیے کوئی معقول عذر پیش نہیں کر سکتے۔ خصوصاً جب کہ وہ ان احادیث پر بھی عمل کرتے ہیں جو بدرجہا ان سے فروتر ہیں۔ مثلاً وہ حدیث جس سے نبیذ کے ساتھ وضو کا

جواز ثابت ہوتا ہے۔ یا وہ حدیث جس میں مذکور ہے کہ قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ حالانکہ یہ احادیث بھی زیادت علی الکتاب کی موجب ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ زیادت اس قبیل سے نہیں جس کی بنا پر مزید علیہ منقسم ہونے سے خارج ہو جائے اور نسخ کا دعویٰ کیا جا سکے۔" (ذیل الاوطارج، ص ۹۴)

۲۔ **معارضہ خبرِ واحد بخبرِ مشہور:** اگر خبرِ واحد، حدیثِ مشہور کی معارض ہو تو کیا خبر واحد پر عمل کیا جائے گا یا نہیں؟ یہ مسئلہ علماء کے یہاں متنازع فیہا ہے۔

(۱) ایک فریق کا یہ کہنا ہے کہ مقبول خبرِ واحد اگر حدیثِ مشہور کے معارض ہو تو خبرِ واحد متروک العمل ہو گی۔ اس لیے کہ یہ تعارض خبر واحد کے حق میں علتِ قادحہ ہے جس سے اُس کی صحت مجروح ہوتی ہے۔

(۲) بخلاف ازیں علماء کی دوسری جماعت اس پر عمل کرنے کو جائز قرار دیتی ہے۔ اُن کے نزدیک یہ ایسی علتِ قادحہ نہیں جس کی بنا پر کسی حدیث کو رد کیا جا سکے۔

اس کی مثال حضرت ابن عباسؓ کی روایت کردہ یہ حدیث ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا "اگر محض دعویٰ کرنے کی بنا پر لوگوں کو مطلوبہ حق دے دیا جائے تو بہت سے لوگ خون اور مال کا دعویٰ لے کر اُٹھ کھڑے ہوں گے۔ مگر معاملہ یوں ہے کہ اگر مدعی گواہ پیش نہ کر سکے تو مدعیٰ علیہ کو قسم دی جاتی ہے۔" (صحیح بخاری و مسلم)

بیہقی نے باسنادِ صحیح روایت کیا ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے اور قسم مدعیٰ علیہ کو دی جاتی ہے۔ یہ حدیث علماء میں مشہور چلی آئی ہے۔ اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ حق دینے سے انکار کرے تو اُسے قسم دی جائے۔

اس مسئلہ میں ایک خبرِ واحد بطریق عبدالملک بن حبیب اندلسی از اصبغ بن الفرج از ابن وہب از حیوہ بن شریح بن سالم بن غیلان التجیبی سے منقول ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس کا کوئی حق اپنے مسلمان بھائی پر واجب ہو تو اس پر لازم ہے کہ گواہ پیش کرے۔ مدعیٰ علیہ

اس امر کا زیادہ مستحق ہے کہ اُسے قسم دی جائے۔ اگر مدعیٰ علیہ حلف اُٹھانے سے انکار کرے تو مدعی حلف اٹھا کر اپنا حق لے لے گا۔" امام ابن حزم نے اس کو المحلّی میں نقل کرکے اسے ضعیف اور مرسل قرار دیا ہے۔ اس لیے یہ قابلِ احتجاج نہیں ہے۔ (المحلّی ج ۹ ص ۴۶۳)

محدث دار قطنی نے بسندِ ضعیف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول کریمؐ نے مدعی کو حلف اٹھانے کا حکم دیا تھا۔ امام حاکم نے اس کو المستدرک میں بھی نقل کیا ہے۔ بنا بریں خبر واحد سے مستفاد ہوتا ہے کہ مدعی سے حلف لی جائے۔ مگر اس مسئلہ میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ (دیکھئے اسباب اختلاف الفقہاء از علی خفیف ص ۱۰۷۰۔ بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۴۶۶۔ المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۶۱۷-۶۱۸)

مذکورہ صدر مسئلہ میں مندرجہ ذیل مذاہب پائے جاتے ہیں:

(ا) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک مدعی کو قسم نہیں دی جائے گی اور مدعیٰ علیہ کے حلف اٹھانے سے انکار پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اس لیے کہ رسول کریمؐ کا فرمان ہے کہ "قسم مدعیٰ علیہ کے ذمے ہے" حنفیہ و حنابلہ کا موقف یہی ہے۔

(ب) علماء کے دوسرے گروہ کے نزدیک مدعی کو قسم دی جائے اور اگر وہ قسم کھائے تو اس کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جائے۔ یہ امام مالک و شافعی کا مسلک ہے اور امام احمد نے بھی اس کی تصویب کی ہے۔ نیز حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ وہ اس ضمن میں وارد شدہ احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں اگرچہ وہ ضعیف ہیں اور ان میں سے بعض احادیث پیچھے گزر چکی ہیں۔ مزید براں وہ اس مسئلہ میں منقول صحابہ کے فیصلہ جات

لہ امام ابن حزم اندلسی نے یہ کتاب گیارہ مجلدات میں تحریر کی ہے۔ اس کا موضوع فقہ ظاہری ہے۔ خاکسار نے سعودی عرب کی ایک پارٹی کی فرمائش پر مکمل گیارہ مجلدات کو اردو کے قالب میں ڈھال دیا ہے۔ یہ کتاب المکتبۃ السلفیہ لاہور میں زیر طبع ہے۔ غلام احمد حریری مترجم یکم جنوری ۱۹۸۸ء

سے بھی احتجاج کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ مقدادؓ نے حضرت عثمانؓ سے قرض لیا۔ حضرت عثمان کہنے لگے کہ تم نے سات ہزار قرض لیا ہے جب کہ مقداد چار ہزار کہتے تھے۔ چنانچہ مقداد نے حضرت عثمان کو حلف اٹھانے کو کہا تو حضرت عمر نے فرمایا "مقداد نے آپ سے انصاف کیا ہے۔

(ج) مسئلہ زیر قلم میں ایک تیسرا فیصلہ کن قول بھی ہے اور وہ یہ کہ اگر مدعی علیہ حلف اٹھانے سے انکار کرے تو مدعی کو قسم دی جائے۔ مدعی سے کہا جائے کہ وہ بدیں شرط حلف اٹھائے کہ جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ اُس سے آگاہ ہے۔ جب وہ اس طرح حلف اٹھائے تو اس کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جائے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

حافظ ابن القیم اس اختلاف اور اس کے دلائل کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"صحابہ کرام کے فیصلے سے بڑھ کر فیصلہ کون سا ہو سکتا ہے۔ لہٰذا مسئلہ ہذا میں یہی تفصیل مبنی برصدق و صواب ہے اور اسی کو ہمارے اُستاد محترم قدس اللہ رُوحہٗ نے اختیار کیا ہے۔" (الطرق الحکمیہ ص ۱۱۷-۱۲۴)

جو اہل علم خبرِ مشہور کی موجودگی میں کسی مسئلہ میں وارد شدہ خبرِ واحد کی صحت کے باوجود اس پر عمل نہیں کرتے وہ مدعی کو حلف دینے کو تسلیم نہیں کرتے۔ بخلاف ازیں جو لوگ خبرِ واحد پر عمل کرنے کے قائل ہیں وہ اُن احادیث کی بنا پر مدعی کو حلف دینے کو تسلیم کرتے ہیں۔

(الموافقات ۲ ص ۲۷، نہایۃ المحتاج ج ۸ ص ۳۳۴)

۳۔ کثیر الوقوع مسائل اور خبرِ واحد، خبرِ واحد کی صحت اگر ثابت ہو جائے تو جمہور علماء اس پر عمل کرنے کے قائل ہیں۔ مگر احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ کثیر الوقوع مسائل کے بارے میں اکثر دریافت کیا جاتا ہے، اس لیے وہ بات لوگوں میں مشہور ہو جاتی ہے۔ مزید براں لوگوں کو اکثر اس سے واسطہ پڑتا ہے اور وہ اس سے بے نیاز نہیں ہوتے۔ بنا بریں اگر وہ حدیث صحیح ہوتی تو لوگوں میں مشہور ہو جاتی اور اس کو نقل کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی۔

اس کی مثال بُسرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا کی یہ روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو شخص اپنے آلۂ تناسل کو چھُوئے وہ وضو کرے" اس حدیث کو امام احمد اور اصحابِ سُنن نے روایت کیا اور ترمذی و ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں اس مسئلہ کے بارے میں یہ صحیح ترین روایت ہے۔ جمہور علماء اس حدیث کے پیشِ نظر آلۂ تناسل کو چھُونے سے وضو ٹوٹ جانے کے قائل ہیں۔ مگر احناف اِس حدیث کو اس لیے قبول نہیں کرتے کہ یہ امر اکثر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ مگر بایں ہمہ یہ حدیث شُہرت پذیر نہ ہو سکی۔ اس لیے اُن کے نزدیک آلۂ تناسل کو چھُونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔[1]

اس کی دوسری مثال حضرت عائشہؓ سے مروی یہ حدیث ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کی چار شاخوں (دو ہاتھ اور دو پاؤں) کے درمیان بیٹھے اور دونوں کی شرم گاہیں باہم مل جائیں تو غسل واجب ہو گیا" اس حدیث کو امام احمد، مسلم اور ترمذی نے روایت کیا اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔ مزید براں یہ حدیث بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے۔

جمہور اہلِ علم نے اس حدیث کو قبول کر کے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ بلا اِنزال جماع کرنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ مگر بعض علماء نے اسے اس لیے قبول نہیں کیا کہ یہ خبرِ واحد ہے جو ایک کثیر الوقوع مسئلہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے، مگر اس کے باوجود

---

[1] اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ طلق بن علی کی روایت اس کے خلاف ہے۔ اس میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے کہا میں نے اپنے آلۂ تناسل کو چھُوا۔ یا یوں کہا کہ اگر کوئی شخص نماز کی حالت میں اپنے آلۂ تناسل کو چھُوئے تو کیا اُسے وضو کرنا پڑے گا؟ نبی کریمؐ نے اس کے جواب میں فرمایا "نہیں، اِس لیے کہ وہ بھی تمہارے جسم کا ایک حصہ ہے" اس حدیث کو امام احمد اور اصحابِ سُنن نے روایت کیا اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ (بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۳۹ - ۴۰)

اس کو شہرت حاصل نہیں ہوئی۔ اُن کے نزدیک جماع بلا انزال کی صورت میں غُسل واجب نہیں ہوتا۔

مگر اس اختلاف کی ایک وجہ اور بھی ہے اور وہ اس مسئلہ میں وارد شدہ احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ پھر اس امر میں اختلاف پیدا ہوا کہ آیا متعارض احادیث میں جمع و تطبیق کی کوئی صورت نکالی جائے یا ان میں سے ایک حدیث کو ترجیح دی جائے۔ چنانچہ چند احادیث میں آیا ہے کہ غُسل کا وجوب صرف اِنزال کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس ضمن میں ایک حدیث زیدؓ بن خالد الجُہنی سے مروی ہے کہ اُس نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرے اور انزال نہ ہو تو کیا اُس پر غسل واجب ہے یا نہیں؟

حضرت عثمانؓ نے فرمایا "اپنے آلۂ تناسل کو دھو کر وضو کرے جس طرح نماز پڑھنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ حضرت عثمان نے کہا کہ میں نے یہ بات رسول کریمؐ سے سُنی ہے۔ پھر میں نے حضرت علی، زُبیر، طلحہ بن عُبید اللہ اور اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہم سے یہی مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے بھی یہی جواب دیا۔" (صحیح بخاری)

جمہور اہل علم نے اس حدیث کو حضرت عائشہؓ کی سابق الذکر روایت اور اس ضمن میں وارد شدہ دیگر روایات کے پیش نظر منسوخ قرار دیا ہے۔ انہوں نے اس حدیث کے منسوخ ہونے پر اُبَی بن کعب رضی اللہ عنہ کی اِس روایت سے استدلال کیا ہے کہ قبل ازیں جو فتوٰی دیا جاتا تھا کہ صرف انزال ہونے سے غسل واجب ہوتا ہے اُس کا تعلق آغازِ اسلام سے تھا۔ رسول کریمؐ نے آغازِ اسلام میں اس کی اجازت دی تھی بعد ازاں یہ حکم باقی نہ رہا (اور محض جماع کرنے سے غسل کو واجب قرار دیا گیا اگرچہ انزال نہ بھی ہو) اس کو ابو داؤد نے روایت کیا۔ اور حافظ ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ اِسماعیلی کہتے ہیں کہ امام بخاری کے شرائط کے مطابق یہ حدیث صحیح ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں اسماعیلی نے یونہی کہا ہے۔ مگر اس کی وجہ یہ ہے کہ اسماعیلی اس حدیث میں پائی جانے والی علت سے آگاہ نہیں ہیں۔ پھر ابن حجر اس حدیث کے طرق اور ان کا اختلاف ذکر کر کے فرماتے ہیں:

"بہر کیف اس حدیث کی سند درست ہے اور یہ حدیث قابلِ احتجاج ہے۔ اس سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔"

(فتح الباری ج ا ص ۲۹۵-۲۹۹۔ بدایۃ المجتہد ج ا ص ۴۶-۴۷۔ نیل الاوطار ج ا ص ۲۵۹-۲۶۲)

۴۔ **خبر واحد کا اصولِ عامہ کے خلاف ہونا۔** علماء کے یہاں یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے کہ اگر خبر واحد اصولِ عامہ کے قیاس کے خلاف ہو تو اسے قبول کیا جائے گا یا نہیں؟

(۱) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک ایسی حدیث قابلِ قبول ہے۔ اس لیے کہ نص کی موجودگی میں قیاس نہیں کیا جاتا اور حدیث قیاس کے مقابلہ میں قوی تر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث ایک معصوم ہستی کی زبان سے صادر ہوئی ہے۔ اس کے برخلاف قیاس کا قائل غیر معصوم ہے۔ احناف اور ان کے ہمنوا اصولِ عامہ کو اس لیے فوقیت دیتے ہیں کہ وہ حدیث سے قوی تر ہیں۔ اس لیے کہ مجتہد کو اپنے اجتہاد پر یقین ہوتا ہے، جب کہ حدیث کی صحت کا ہمیں یقین نہیں ہے۔

(۲) علماء کا دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ اگر حدیث میں رائے کو دخل نہ ہو تو اسے مقدم تصور کیا جائے گا۔ اور اگر حدیث کا راوی فقیہ ہو تب بھی یہی صورت ہو گی۔ اس اختلاف کی وضاحت کتبِ اصول میں کی گئی ہے۔

اس کی مثال حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول یہ حدیث ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اونٹنی اور بکری کا دودھ تھنوں میں روکا نہ کرو۔ جس شخص نے ایسا جانور خریدا جس کا دودھ تھنوں میں روکا گیا ہو اس کو دوہنے کے بعد اسے دو باتوں کا اختیار ہے۔ اگر چاہے تو اسے

اپنے پاس رہنے دے اور اگر چاہے تو اُس جانور کو واپس کر دے اور اُس کے ساتھ ایک صاع کھجور بائع کو دے دے۔ (صحیح بخاری و مسلم)

اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسا جانور خریدے جس کا دودھ تھنوں میں روکا گیا ہو تو دودھ دوہنے کے بعد اُسے دو باتوں کا اختیار ہے۔ اگر چاہے تو اس جانور کو اپنے پاس رہنے دے اور اگر چاہے تو اسے واپس کر دے اور اس جانور کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی بائع کو ادا کرے۔ یہ حدیث خبرِ واحد ہوتے کے ساتھ ساتھ قواعدِ عامّہ کے خلاف ہے۔ اور وہ یوں ہے کہ ضمانت کی ادائیگی مثلیات میں یہ ہے کہ اُس چیز کی مثل ادا کی جائے۔ اور قیمت دار اشیاء میں اُس چیز کی قیمت ادا کرنا ہوتی ہے۔ مگر زیرِ نظر حدیث میں یہ بات مذکور نہیں۔

چنانچہ جمہور اہلِ علم تو حدیث پر عمل کرتے اور اُسے قیاس کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ نص کی موجودگی میں قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ نیز یہ کہ حدیثِ صحیح اصولِ دین میں سے بذاتِ خود ایک اصل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور یوں کہنا درست نہیں کہ اس پر عمل کرنا خلافِ اصول ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"جب سنّتِ نبوی اصل اور قیاس اُس کی فرع ہے تو اصل کو فرع کے ساتھ کیسے رد کیا جا سکتا ہے؟ بلکہ یوں کہنا اقرب الی الصواب ہے کہ حدیثِ صحیح بذاتِ خود ایک اصول کی حیثیت رکھتی ہے پھر یہ کیوں کر درست ہے کہ اصل بذاتِ خود اپنے خلاف ہے؟"

ابن السمعانی فرماتے ہیں:

"جب حدیث کی صحت ثابت ہو جائے تو وہ اصولِ دین میں سے ایک اصل بن جاتی ہے اور اسے کسی دوسرے اصول پر رکھ کر جانچنے پرکھنے کی حاجت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اگر دوسرا اصول حدیث سے ہم آہنگ ہو تو فبہا۔ اور اگر

اس کے خلاف ہو تو اس کی وجہ سے حدیث کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ حدیث کو قیاس سے متصادم ہونے کی بنا پر ترک کرنا بالاتفاق ناروا ہے۔ کیونکہ حدیث بہر حال قیاس سے مقدم ہے۔" (فتح الباری ج ۴ ص ۳۶۶)

احناف اس حدیث پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ ان کے نزدیک ضمانت کے مسئلہ میں یہ حدیث اصول عامہ کے خلاف ہے۔ ضمانت کے سلسلہ میں اگر ضائع شدہ چیز مثلیات میں سے ہو تو اس کی مثل ادا کی جاتی ہے۔ اور اگر وہ قیمت دار اشیاء میں سے ہو تو اس کی قیمت نقدی کی صورت میں ادا کی جاتی ہے۔ چنانچہ دودھ اگر مثلی چیز ہے تو جتنا استعمال کیا ہے اتنا ادا کیا جائے۔ اور اگر یہ قیمت دار اشیاء میں سے ہے تو اس کی قیمت نقدی میں ادا کرنا چاہیئے۔ حدیث زیر قلم میں کھجوریں ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور کھجور نہ دودھ کی مثل ہے اور نہ ہی اس کی قیمت ہے۔ بنا بریں اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

بایں طور یہ اختلاف قاعدہ میں اختلاف ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ حدیث اصول عامہ کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہے وہ اس پر عمل کرتے ہیں اور ان کے نزدیک جانور کے ساتھ ایک صاع کھجور کا ادا کرنا بھی واجب ہے۔ بخلاف ازیں جو لوگ کہتے ہیں کہ خبر واحد اگر اصول عامہ کے خلاف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جاتا وہ اس حدیث پر عمل نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ قواعد عامہ کے مطابق ضمانت ادا کرتے وقت مثلیات میں مثل ادا کی جائے اور قیمت دار اشیاء میں اس چیز کی قیمت دی جائے۔ مسئلہ ہذا میں جمہور کے موقف کی صحت کسی کی نگاہ سے پوشیدہ نہیں ہے۔

(احکام الاحکام لابن دقیق العید ج ۲ ص ۱۲۳، ۱۳۰، نیز اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۴۳۔ ۷۷)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی یہ حدیث بھی اس کی ایک مثال ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ذَکٰوۃُ الْجَنِیْنِ ذَکٰوۃُ اُمِّہٖ" (ماں کو ذبح کرنے سے اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ بھی ذبح ہو جاتا ہے)

اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

ایک روایت میں یوں ہے کہ صحابہ نے عرض کیا یا رسولؐ اللہ ہم ناقہ یا گائے یا بکری کو ذبح کرتے ہیں اور اس کے پیٹ میں بچہ ہوتا ہے تو کیا ہم اسے پھینک دیا کریں یا کھا لیا کریں؟ فرمایا اگر چاہو تو اسے کھا لیا کرو۔ اس لیے کہ اُس کی ماں کو ذبح کرنا اُس کو ذبح کرنا ہے۔ اس حدیث کو امام احمد اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔

اگرچہ اس حدیث کی بعض اسانید ضعیف ہیں مگر کثرتِ طرق کی بنا پر اس کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے۔ مزید براں امام احمد نے اس کو ایسی سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے جس میں کوئی ضُعف نہیں پایا جاتا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ماں کو ذبح کرنے سے گویا بچّہ بھی ذبح ہو جاتا ہے۔ جمہور علماء اسی کے قائل ہیں مگر امام ابو حنیفہ اس کے خلاف ہیں۔

(نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۵۱۔ سبل السلام ج ۴ ص ۱۲۳۔ ۱۲۴)

امام شوکانی تلخیص سے نقل کرتے ہیں:

"ابن المنذر کا قول ہے کہ کسی صحابی یا عالم سے منقول نہیں کہ بچّے کو ذبح کر کے کھایا جائے ماسوا ابو حنیفہؒ کے۔"

زنجانی رقمطراز ہیں:

"اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث اصولِ قیاس کے معارض ہے۔ اس لیے کہ ہر خبیث چیز شرع میں حرام ہے۔ اور وہ جانور جس میں پلید خون بند ہو کر رہ گیا ہو حرام ہے اور ماں کے پیٹ میں جو بچہ ہوتا ہے اس کی یہی کیفیت ہے۔"

(تخریج الفروع علی الاصول ص ۱۹۵۔ ۱۹۶)

چنانچہ جن اہل علم کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ خبر واحد قیاس کے اصولِ عامّہ سے مقدم ہے

اُن کے نزدیک ماں کو ذبح کرنا کافی ہے۔ اور جن کے نزدیک خبر واحد جب اصولِ عامہ کے خلاف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جاتا وہ اس حدیث کو متروک العمل ٹھہراتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ماں کو ذبح کرنے سے بچے کا (بلا ذبح) حلال ہونا لازم نہیں آتا۔

۵۔ عصرِ صحابہ میں خبر واحد پر عمل کرنے کی مخالفت ۔ جب خبر واحد کسی ایسے حکم پر مشتمل ہو جس پر صحابہ نے عمل نہ کیا ہو تو آیا ایسی حدیث پر عمل کیا جائے گا یا نہیں؟ اس ضمن میں حسبِ ذیل اختلاف پایا جاتا ہے:

۱۔ بعض علماء اس حدیث پر عمل نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ صحابہ کا اس پر عمل نہ کرنا ایک علت قادحہ ہے یا اس حدیث کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے۔

۲۔ بخلاف ازیں بعض علماء بشرطِ صحت اس حدیث کو واجب العمل قرار دیتے اور کہتے ہیں کہ کسی صحابی کے عمل نہ کرنے سے وہ حدیث متروک العمل نہیں ٹھہرتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی ایک صحابی کے پاس تمام احادیث کا ذخیرہ موجود نہ تھا۔ اس لیے کہ بکثرت احادیث کبار صحابہ کو بھی معلوم نہ تھیں۔ بعض صحابہ بعض احادیث سے آشنا نہ تھے یا انہیں بھول گئے تھے اور اس لیے اُن احادیث کے خلاف عمل کرتے تھے۔

۳۔ بعض صحابہ کے یہاں یہ تفصیل پائی جاتی ہے کہ اگر حدیث میں بیان کردہ مسئلہ نادر الوقوع ہو اور اس کے پوشیدہ رہنے کا احتمال ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا، اگرچہ اس حدیث پر کسی صحابی نے بھی عمل نہ کیا ہو۔ اور اگر اس کے مخفی رہنے کا احتمال نہ ہو اور کسی صحابی نے اس پر عمل نہ کیا ہو تو اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

بعض اہلِ علم نے اس کی مثال میں ابو العالیہ کی یہ روایت پیش کی ہے کہ رسول کریمؐ نماز ادا کر رہے تھے۔ اندریں اثنا ایک اندھا شخص کنوئیں میں گر گیا۔ بعض لوگ ہنس پڑے تو آپ نے ہنسنے والوں کو وضو اور نماز لوٹانے کا حکم دیا۔ ابو العالیہ کے علاوہ ایک دوسری سند کے ساتھ مروی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا تھا۔

احناف کے نزدیک یہ حدیث واجب العمل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نماز میں ہنسی امور نادرہ میں سے ہے خصوصاً صحابہ سے ایسی حرکت کا صدور شاذ و نادر ہی ہوا ہے۔

(اسباب اختلاف الفقہاء ص ۸۰-۸۱ بدائع الصنائع ج ۱ ص ۳۲)

مگر جمہور علماء اس حدیث کو تسلیم نہیں کرتے اس لیے کہ اس کی سند صحیح نہیں۔ یہ ابوالعالیہ کی مرسل روایات میں سے ہے اور اس لیے قابل احتجاج نہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ جب قہقہہ لگانے سے نماز نہ پڑھنے کی حالت میں وضو نہیں ٹوٹتا تو نماز کی حالت میں کیوں کر ٹوٹ جائے گا۔

جس حدیث میں خفاء کا احتمال نہیں ہوتا اور اس لیے صحابہ کا اس پر عمل نہ کرنا اس کے حق میں علت قادحہ ہے، اس کی مثال میں حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی یہ روایت پیش کی جاتی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مجھ سے سن کر اخذ کرو، اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے لیے خلاصی کی ایک راہ نکال دی ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کرے تو اسے ایک سو کوڑے مار کر سنگسار کر دیا جائے۔ اور اگر کنوارا مرد کنواری عورت کے ساتھ بدکاری کا مرتکب ہو تو اسے ایک سو کوڑے مارے جائیں اور پھر ایک سال کے لیے جلاوطن کر دیا جائے۔ (صحیح مسلم و دیگر کتب حدیث)

حنفیہ جلاوطنی کے حکم پر عمل نہیں کرتے جو حدیث میں وارد ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ

ؔ المغنی لابن قدامہ ج ۱ ص ۱۶۹-۱۶۸۔ نیز بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۴۰

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"سنن میں سے کسی نے بھی قہقہہ پر مشتمل حدیث کو روایت نہیں کیا۔ محدثین کے نزدیک یہ احادیث سب ضعیف قسم کی مرسل روایات ہیں۔ اس لیے محدثین میں سے کوئی بھی اس امر کا قائل نہیں کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ کیوں کہ انھیں معلوم ہے کہ ان میں سے کوئی حدیث بھی صحیح نہیں ہے۔" (فتاویٰ امام ابن تیمیہ ج ۲ ص ۲۰۷)

نے اس کی مخالفت کی تھی۔ انہوں نے ربیعہ بن اُمیہ بن خلف کو جب جلاوطن کیا تو وہ مرتد ہو کر روم چلا گیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے قسم کھائی کہ وہ اس کے بعد کسی کو جلاوطن نہیں کریں گے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ "جلاوطنی فتنہ کے لیے کافی ہے"۔ ظاہر ہے کہ یہ حدیث حضرت عمر وعلی اور اُن جیسے دیگر صحابہ پر مخفی نہیں رہ سکتی تھی جو مسلمانوں کے امور کے منتظم تھے۔ پس معلوم ہوا کہ اُن کا اس حدیث کی خلاف ورزی کرنا اس حدیث کے حق میں علتِ قادحہ ہے۔

(اسبابِ اختلاف الفقہاء از علی خفیف ص ۸۰ - ۸۱)

مزید براں حنفیہ کے اس قول کو اس حدیث کی مخالفت پر محمول کرنا درست نہیں۔ مشہور بات یہ ہے کہ کنوارے زانی کے بارے میں حنفیہ مندرجہ ذیل آیت سے استدلال کرتے ہیں:

"اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (النور: ۲) زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو ایک سو کوڑے مارو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے زیادت علی الکتاب لازم آتی ہے۔ زیادت نسخ ہے اور کتاب اللہ کو اخبارِ آحاد سے منسوخ نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جلاوطن کرنا تعزیر ہے حدِ شرعی نہیں، حاکم وقت مصلحتِ وقت کے پیش نظر یہ سزا دینے کا مجاز ہے۔

(بدائع الصنائع ج ۷، ص ۳۹۔ بدایۃ المجتہد لابن رُشد ج ۲ ص ۴۳۶)

حدیث کی نقد و جرح میں اختلاف

بعض اوقات ایک حدیث محدثین کے ایک گروہ کے نزدیک صحیح ہوتی ہے، جب کہ دوسرا گروہ اسے صحیح قرار نہیں دیتا۔ (دیکھیے فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۰ ص ۲۴۰-۲۴۳)

اس کے مندرجہ ذیل اسباب ہیں:

(۱) حدیث کو صحیح قرار دینے والا یقین رکھتا ہے کہ راوی نے یہ حدیث اپنے شیخ سے سنی ہے، جب کہ دوسرا محدث اس پر یقین نہیں رکھتا۔

(۲) حدیث کو صحیح قرار دینے والا اس کے راوی کو ثقہ اور قابل اعتماد سمجھتا ہے۔ مگر دیگر محدثین اس کو ثقہ قرار نہیں دیتے۔

(۳) راوی کی دو حالتیں ہوتی ہیں۔ ایک وقت میں وہ تندرست و توانا ہوتا ہے اور دوسرے وقت وہ مضطرب الحال ہوتا ہے۔ چنانچہ جو محدث سمجھتا ہے کہ راوی نے یہ حدیث حالت صحت میں روایت کی وہ اسے صحیح قرار دیتا ہے۔ جب کہ دوسرا یہ سمجھتا ہے کہ حدیث بیان کرتے وقت اس کی حالت درست نہ تھی۔

(۴) بعض اوقات راوی اپنی بیان کردہ حدیث کو بھول جاتا ہے اور اس حدیث کو صحیح قرار دینے والا محدث اسے عیب نہیں سمجھتا۔ جب کہ دیگر محدثین اس کو علت قادحہ قرار دیتے ہیں۔

(۵) بعض اوقات ایک محدث کسی حدیث کی صحت کے لیے ایسی شرائط مقرر کرتا ہے جو دیگر محدثین کے یہاں معتبر نہیں ہوتیں۔ اور جب تک کسی حدیث میں وہ شرائط موجود نہ ہوں وہ اسے صحیح حدیث تصور نہیں کرتا۔

مذکورہ صدر اسباب کی بنا پر بکثرت احادیث پر عمل کرنے کے سلسلہ میں اختلاف پیدا ہوا۔

محدثین کی ایک جماعت بعض احادیث کو اس لیے صحیح ٹھہراتی ہے کہ وہ اُن کے مقررہ قواعد سے ہم آہنگ ہیں۔ جب کہ دیگر محدثین ان کو ضعیف ٹھہرا کران پر عمل پیرا نہیں ہوتے۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ "میں خاندانی خواتین کا نکاح صرف اُن مردوں سے کروں گا جو حسب ونسب کے اعتبار سے اُن کے ہمسر ہوں"۔ (دارقطنی)

اسی طرح مبشر بن عُبید سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عورتوں کا نکاح صرف اُن کے ولی کروائیں۔ اور اُن کا نکاح اُن مردوں سے کیا جائے جو حسب ونسب میں اُن کے ہمسر ہوں۔ نیز یہ کہ دس درہم سے کم مہر مقرر نہ کیا جائے"۔ (دارقطنی وسنن بیہقی)

امام احمد فرماتے ہیں کہ مبشر بن عُبید موضوع حدیثیں روایت کرتا ہے۔

مذکورہ صدر ہر دو احادیث اور ان جیسی دیگر روایات نکاح میں "کفو" کی شرط عائد کرنے کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں مگر بعض علماء نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے اور وہ کفو کو ضروری قرار نہیں دیتے۔ اُن کے نزدیک کفاءت فی النسب نکاح کے لیے شرط نہیں۔ مگر حنفیہ مبشر کی روایت سے احتجاج کرتے ہوئے کفاءت (کفو ہونا) کی شرط عائد کرتے ہیں۔ مگر سابق الذکر حدیث کے پیش نظر ولی کو ضروری قرار نہیں دیتے۔ (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۳۱۷)

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اُس حدیث صحیح کے معارض ہے جس سے ولی کا غیر مشروط ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اُس حدیث کو حضرت ابن عباسؓ نے رسول کریمؐ سے روایت کیا ہے کہ "شوہر دیدہ عورت اپنے آپ کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے۔ اور دوشیزہ سے نکاح کے بارے میں پوچھا جائے اور خاموش رہنا ہی اُس کی طرف سے اجازت تصور کیا جائے گا"۔ (صحیح مسلم)

اس طرح حنفیہ بعض احادیث پر عمل کرتے ہیں اور بعض پر نہیں۔

حافظ ابن القیم اپنی کتاب اعلام میں لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ قیاس کے مقابلہ میں

(۱) ضعیف حدیث کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جانے پر مشتمل حدیث اُن کے نزدیک قیاس سے مقدم ہے۔

(۲) علیٰ ہذا القیاس وہ اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ کھجوروں کے نبیذ کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے۔

(۳) اس کی تیسری مثال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ قیاس کے مقابلہ میں اس حدیث پر عمل کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ "دس درہم سے کم مہر مقرر کرنا جائز نہیں۔ حالانکہ اُس حدیث کے ضعیف بلکہ باطل ہونے پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے" (اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۱)

مزید براں نکاح کے سلسلہ میں کفاءت کے مشروط ہونے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ جس حدیث میں کفاءت کے مشروط ہونے کا ذکر کیا گیا ہے اس کے معارض بھی چند احادیث وارد ہوئی ہیں۔ اور اس بات پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ دین میں کفو ہونا شرط ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم عورت کا نکاح کافر مرد سے نہیں ہو سکتا۔ اس اختلاف کی تفصیل کتب حدیث میں موجود ہے اور اس کا تذکرہ کر کے ہم اپنے موضوع سے باہر نکل جائیں گے۔

(دیکھئے نیل الاوطار للشوکانی ج ۶ ص ۱۴۴، ۱۴۷۔ اسباب اختلاف الفقہاء از خفیف ص ۹۲۔ ۹۴ بدائع الصنائع للکاسانی ج ۲ ص ۳۱۷۔ المغنی لابن قدامہ ج ۶ ص ۵۰۹۔ ۵۱۶۔ نصب الرایۃ ج ۱ ص ۴۷، ۵۴۔ ۵۴)

اس کی مثال وہ حدیث بھی ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جس نے روزہ کی حالت میں بھول کر کھا پی لیا وہ اپنا روزہ مکمل کرے۔ اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے۔" (صحیح بخاری و مسلم)

دوسری حدیث میں ہے کہ:

"جس نے ماہ رمضان میں بھول کر کچھ کھا پی لیا اس پر قضاء ہے اور نہ کفارہ۔" (حاکم)

ایک حدیث میں یوں فرمایا:

"اگر روزہ دار بھول کر کھا پی لے تو وہ رزق اُسے اللہ نے دیا ہے۔ لہٰذا اس پر قضاء نہیں ہے۔" (دارقطنی)

جمہور علماء نے اس اضافہ کو صحیح ٹھہرایا ہے کہ "اس پر قضاء نہیں ہے" جمہور اس سے احتجاج کرتے اور کہتے ہیں کہ اس کی تائید اُن فتاویٰ سے ہوتی ہے جو صحابہ نے اس ضمن میں دئے ہیں اور کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ مندرجہ ذیل آیت کریمہ بھی اس کی موید ہے:

"وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ۔" (البقرہ: ۲۲۵)

مگر وہ تمہاری گرفت اس کام پر کرتا ہے جو تمہارے دلوں نے کیا ہو اور وہ بخشنے والا بُردبار ہے)

وہ کہتے ہیں کہ جو بھول کر کھالے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اور اس پر قضاء ہے نہ کفارہ۔ محدثین کی ایک جماعت اور امام مالکؒ نے اس کی مخالفت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس پر قضاء لازم ہے۔ حدیث کے جس حصہ میں قضاء کی نفی مذکور ہے اس کو انہوں نے صحیح نہیں ٹھہرایا۔

امام شوکانی فرماتے ہیں:

"بعض مالکیہ نے اس حدیث کے سلسلہ میں یہ عذر پیش کیا ہے کہ یہ خبر واحد ہونے کے ساتھ ساتھ قواعد کے خلاف ہے۔ مگر یہ عذر باطل ہے اور حدیث روزہ کے بارے میں ایک مستقل قاعدہ کی آئینہ دار ہے۔" (نیل الاوطار ج ۴ ص ۲۳۱-۲۳۲)

الغرض جن اہل علم نے عدمِ قضاء کے اضافہ کو صحیح قرار دیا اُن کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور جنہوں نے اضافہ کو ضعیف ٹھہرایا اُن کے یہاں روزہ ٹوٹ گیا۔ یہی وجہ ہے کہ کسی حدیث

کی صحت وعدم صحت کے بارے میں علماء کا اختلاف حدیث کے مفہوم پر عمل کرنے میں اختلاف کا موجب ثابت ہوا۔ علاوہ بریں جب ضعیف حدیث متعدد طرق و اسانید سے مروی ہو تو بعض اہل علم اس پر عمل کرتے ہیں۔ مثلاً وہ حدیث جس میں مذکور ہے کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کو ابوالعالیہ نے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ جیسے کہ قبل ازیں اس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ (نصب الرایۃ ج ا ص ۴۷-۵۴)

اس کے عین برعکس بعض اہل علم ایسی حدیث پر عمل نہیں کرتے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اگر ضعف شدید نہ ہو تو اس پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:

"امام احمد ضعیف حدیث سے احتجاج کرتے اور اسے قیاس پر ترجیح دیتے ہیں، بشرطیکہ کوئی حدیث یا قولِ صحابی اس کے معارض نہ ہو اور نہ ہی اس کے خلاف اجماع منعقد ہوا ہو۔" (الاعلام ج ا ص ۳۱)

بعض احادیث کا فقہاء تک نہ پہنچنا

قبل ازیں اختلافِ صحابہ اور کسی حدیث پر ان کے ترکِ عمل کے اسباب بیان کرتے ہوئے ذکر کیا جا چکا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ حدیث کی ان تک رسائی نہ ہونے کی وجہ سے انہوں نے اس پر عمل نہ کیا۔ اس لیے کہ کسی صحابی کے پاس احادیث کا پورا ذخیرہ موجود نہ تھا۔ یا عمل نہ کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ کوئی حدیث ان تک پہنچی مگر کسی علتِ قادحہ کی بنا پر اس کی صحت ان کے نزدیک ثابت نہ ہو سکی۔ یا کوئی حدیث انہیں ملی اور وہ صحیح بھی تھی مگر وہ اسے فراموش کر چکے تھے۔ اسی قسم کا واقعہ حضرت عمرؓ کو پیش آیا تھا جس کا تعلق حالتِ جنابت سے تھا اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے ان کو اس حدیث سے آگاہ کیا تھا۔

(فتاویٰ امام ابنِ تیمیہ ج ۲۰ ص ۲۴۳)

جیساکہ اسی حدیث مشہور میں ہے جس کو مسلم نے بطریق عبدالرحمٰن بن ابزیٰ، حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ ان سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو حالتِ سفر میں جنبی ہو جائے اور اسے پانی نہ مل سکے۔ فرمایا "جب تک پانی نہ ملے وہ نماز نہ پڑھے" یہ سن کر عمار نے کہا اے امیرالمومنین! کیا آپ کو یاد نہیں کہ جب میں اور آپ اونٹوں کی حفاظت کر رہے تھے اور ہم جنبی ہو گئے۔ میں تو چوپائے کی طرح زمین پر لیٹنے لگا اور آپ نے نماز نہ ادا کی۔ پھر میں نے رسول کریمؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ ماجرا سنایا تو آپؐ نے فرمایا "تمہارے لیے یہ کافی تھا۔ یہ کہہ کر آپؐ نے دونوں ہاتھ زمین پر مارے اور پھر اپنے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں پر مل لیے۔" حضرت عمرؓ نے فرمایا "عمار! خدا سے ڈرو تم یہ کیا کہہ رہے ہو" عمار نے کہا "اگر آپ فرماتے ہیں تو میں یہ حدیث بیان نہیں کیا کروں گا" حضرت عمرؓ نے فرمایا "جب یہ ذمہ داری تم نے قبول کر لی ہے تو ہم اسے آپ ہی پر ڈالتے ہیں۔"

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"یہ ایک سنت ہے جس کو ادا کرتے وقت حضرت عمرؓ موجود تھے۔ مگر اسے بھول گئے اور اس کے خلاف فتویٰ دینے لگے۔ پھر عمارؓ نے ان کو یاد دلانے کی کوشش کی مگر انہیں یاد نہ آیا۔ پھر حضرت عمر نے عمار کی تکذیب نہیں کی بلکہ انہیں اس حدیث کو ذکر کرنے کا حکم دیا۔" (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۰ ص ۲۴۳)

یہی حدیث بخاری میں بالفاظ دیگر ابوموسیٰ اشعری سے مروی ہے۔ اس پر ابن حجر نے بحث کی اور اس کے طرق و اسانید کا ذکر کیا ہے۔ (فتح الباری ج ۱ ص ۳۵۵)

جب صحابہ رضوان اللہ علیہم کو عصرِ نبوی سے قربت کے باوجود ایسا واقعہ پیش آ سکتا ہے تو دوسروں کو بالاولیٰ ایسے واقعات سے دوچار ہونا عین ممکن ہے۔ خصوصاً اس عصر و عہد میں جب صحابہ مختلف دیار و امصار میں پھیل گئے تھے۔ اس لیے اختلاف کی وجہ وجیہ یہ ہے کہ کوئی حدیث بعض فقہا تک پہنچتی ہے اور بعض تک نہیں پہنچتی۔ اس کے نتیجہ میں جو اہل علم اس

حدیث سے آگاہ ہوتے ہیں وہ اس پر عمل کرتے ہیں اور دوسرے نہیں کرتے۔

اس کی ایک مثال وہ حدیث ہے جس کو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ نے فرمایا:

"جب پانی کی مقدار دو مٹکے ہو تو وہ پلید نہیں ہوتا"

اس حدیث کو اصحاب سنن (ترمذی۔ ابوداؤد۔ نسائی۔ ابن ماجہ) نے روایت کیا اور ابن خزیمہ، الحاکم اور ابنِ حبان نے صحیح قرار دیا ہے۔ محدثین کی ایک جماعت تک یہ حدیث پہنچی اور انھوں نے اس پر عمل کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ دو مٹکے سے کم پانی نجاست کے ملنے سے پلید ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے اوصاف (رنگ۔ بُو۔ مزہ) میں سے کوئی بھی تبدیل نہ ہو۔

دیگر محدثین کا موقف یہ ہے کہ پانی کی مقدار کم بھی ہو تو وہ پلید نہیں ہوتا۔ امام مالک سے منقول ایک قول یہی ہے۔ (بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۴) اس لیے کہ یہ حدیث انہیں نہیں ملی۔ شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں:

"بکثرت احادیث ایسی ہیں جن کو صرف ایک یا دو صحابی روایت کرتے ہیں۔ پھر اُن سے روایت کرنے والے بھی ایک یا دو سے زیادہ نہیں ہوتے۔"

علیٰ ہذا القیاس۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایسی حدیث فقہاء کی نگاہ سے اوجھل رہتی ہے حفاظ حدیث کے عصر و عہد میں جو احادیث کے طُرق واسانید کو یکجا کرتے ہیں بہت سی احادیث منصّۂ شہود پر آجاتی ہیں۔ مثلاً وہ حدیث جس میں "دو مٹکے پانی" (قُلَّتَین) کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ حدیث بلاشبہ صحیح ہے اور متعدد طُرق واسانید سے مروی ہے جن کا مرکز و محور یہ سند ہے "ابوالولید بن کثیر از محمد بن جعفر بن زُبیر بن عبداللہ یا محمد بن عباد بن جعفر از عُبید اللہ بن عبداللہ ہر دو از ابن عمرؓ ہے۔ پھر اس سے آگے یہ طُرق واسانید مختلف شاخوں میں پھیل گئے۔ اگرچہ یہ دونوں راوی ثقہ ہیں مگر فتوٰی نویسی کی خدمت اُن کو سپرد نہیں کی گئی تھی۔ تاہم لوگوں نے ان پر اعتماد کیا۔ نتیجہ کے طور پر عصرِ سعید بن المسیب اور زُہری میں یہ حدیث شہرت سے

ہمکنار نہ ہو سکی۔ یہی وجہ ہے کہ مالکیہ و حنفیہ نے اس حدیث کو معمول بہ نہ بنایا۔ البتہ امام شافعی اس حدیث پر عمل پیرا ہوئے۔

اسی طرح "خیار مجلس" پر مشتمل حدیث صحیح ہے اور بکثرت طرق و اسانید کے ساتھ اسے روایت کیا گیا ہے۔ صحابہ میں سے عبداللہ بن عمر اور ابوہریرہ رضؓ اس پر عمل پیرا تھے مگر فقہائے سبعہ اور ان کے معاصرین اس سے آگاہ نہ تھے اور اس لیے اس کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ امام مالک و ابوحنیفہ نے (صحابہ کے ترکِ عمل کو) اس حدیث کے لیے علتِ قادحہ قرار دیا مگر امام شافعی اس پر عمل پیرا رہے۔" (حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۰۱)

الغرض کسی حدیث کے بعض فقہاء تک پہنچنے اور بعض تک نہ پہنچنے کی وجہ سے اس کے مدلول و مفہوم میں فقہاء کے یہاں اختلاف رونما ہوا۔

جب اصل راوی فرع کی روایت کو تسلیم نہ کرتا ہو

متنازع فیہا مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر اصل راوی فرع کی روایت کا منکر ہو اور اس میں توقف سے کام لیتا ہو تو اس روایت پر عمل کیا جائے گا یا نہیں؟ بعض علماء کا موقف یہ ہے کہ اس روایت پر عمل کیا جائے گا اور اصل راوی کے انکار کی بنا پر فرع کی روایت کو مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے عین برخلاف بعض علماء اس پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ جب یہ اصل کے حق میں باطل ہے تو فرع میں بالاولیٰ باطل ہو گی۔

اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو سلیمان بن موسیٰ زہری سے، وہ عروہ سے اور وہ حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اس کا نکاح باطل ہے" آپ نے دو دفعہ اس طرح فرمایا۔ اس حدیث کو امام احمد نے اور نسائی کے سوا دیگر اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔ ابوعوانہ، ابن حبان اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جو نکاح ولی کے بغیر کیا جائے وہ باطل ہے۔ نقل کیا گیا ہے کہ ابن جُریج نے کہا پھر میں نے زُہری سے مل کر دریافت کیا تو اُس نے اِس حدیث سے انکار کر دیا۔ چنانچہ زُہری کے انکار کی وجہ سے جو کہ اصل راوی ہے محدثین کی ایک جماعت نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ وہ اس حدیث پر عمل کرتے ہیں اور نہ نکاح کے وقت ولی کے موجود ہونے کی شرط عائد کرتے ہیں۔ جب کہ دیگر محدثین کے نزدیک یہ علت نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ سلیمان سے اس کو بکثرت راویوں نے روایت کیا ہے۔ چنانچہ وہ اس پر عمل کرتے ہیں اور ولی کی موجودگی کو ضرور قرار دیتے ہیں۔

مزید براں ابن حبان، ابن عدی، ابن عبد البرّ اور حاکم نے انکار کی حکایت کو معلول ٹھہرایا ہے۔ امام شوکانی رقمطراز ہیں:

"اگر انکار کی بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو زُہری کے بھول جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سلیمان بن مُوسیٰ سے وہم سرزد ہوا ہے۔ خصوصاً جب کہ ولایتِ نکاح کے بارے میں دیگر احادیث بھی وارد ہوئی ہیں۔" (نیل الاوطار ج ۶ ص ۱۲۵)

راوی کا عمل جب اس کی مرویات کے خلاف ہو

اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر راوی اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کرے تو اس کی روایت پر عمل کیا جائے گا یا نہیں؟ علماء کی ایک جماعت اُس کی روایت کو اُس کے عمل پر ترجیح دیتی ہے اور راجح مسلک بھی یہی ہے۔ اس لیے کہ اگر اُس کی روایت صحیح ہو تو وہی حجت ہے۔ باقی رہا روایت کے خلاف اُس کا عمل تو بعض اوقات اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ روایت کی تاویل کرتا ہے۔ یا اس کا یہ عمل روایت کرنے سے پہلے کا ہوتا ہے۔ یا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنی روایت کو بھول جاتا ہے۔ وغیر ذالک

علماء کی دوسری جماعت عمل کو اُس کی روایت پر ترجیح دیتی ہے۔ گویا اس کا عمل اُس کی

روایت کا ناسخ ہے۔ اس کی مثال میں حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت پیش کی جاتی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کی پاکیزگی یوں ممکن ہے کہ اُسے سات مرتبہ دھوئے اور پہلی مرتبہ مٹی سے مانجھے" اس کو مسلم نے روایت کیا ہے۔ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ اُسے صاف کرے۔ اور ترمذی میں یوں ہے کہ پہلی یا آخری مرتبہ مٹی سے صاف کرے۔"

اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ کتا جب کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ دھونا واجب ہے۔ اس حدیث سے احتجاج کرتے ہوئے جمہور اہل علم نے یہی مؤقف اختیار کیا ہے۔

مگر حنفیہ اس کے خلاف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کتے کے لعاب اور دیگر نجاستوں میں کچھ فرق نہیں۔

امام شوکانی رقمطراز ہیں:

"حنفیہ نے سات مرتبہ دھونے کے حکم کو استحباب پر محمول کیا ہے۔ وہ طحاوی اور دارقطنی کی ابوہریرہ کی روایت کردہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ "ابوہریرہ کُتے کے منہ ڈالنے سے برتن کو تین مرتبہ دھویا کرتے تھے۔" حالانکہ سات مرتبہ دھونے کی حدیث کا راوی بھی ابوہریرہ رضؓ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سات مرتبہ دھونے کی روایت منسوخ ہے۔ یہ بات حنفیہ کے اس ضابطہ سے ہم آہنگ ہے کہ راوی کی تخصیص، تاویل یا نسخ پر عمل واجب ہے۔ مگر جمہور کے موقف کے خلاف ہے جو اس پر عمل نہیں کرتے۔"

ممکن ہے یہ فتویٰ ابوہریرہ رضؓ نے اس لیے دیا ہو کہ وہ سات مرتبہ دھونے کو مستحب سمجھتے ہوں یا اپنی روایت کردہ حدیث کو بھول گئے ہوں۔ مزید براں ابوہریرہ سے یہ بھی

منقول ہے کہ وہ برتن کو سات مرتبہ دھونے کا فتوٰی دیا کرتے تھے۔ اور یہ بات اس روایت سے راجح تر ہے جس میں تین دفعہ دھونے کا ذکر کیا گیا ہے۔ کیوں کہ اس طرح ان کا فتوٰی اُن کی روایت کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ مزید براں ابوہریرہ کے علاوہ دیگر صحابہ سے بھی سات مرتبہ دھونے کی روایت منقول ہے۔ لہٰذا ابوہریرہ کے فتوٰی سے دیگر صحابہ کی مرویات میں قدح وارد نہیں ہوتی۔ بہرکیف رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی موجودگی میں کسی اور کا قول معتبر نہیں۔" (نیل الاوطار ج ا ص ۴۶۔۴۷)

الغرض جو علماء روایت سے استناد کرتے ہیں وہ سات مرتبہ دھونے کے قائل ہیں اور جو راوی کے عمل کو ترجیح دیتے ہیں وہ سات مرتبہ دھونے کو تسلیم نہیں کرتے۔

حدیث مُرسل

جب حدیث مرسل کا راوی صحابی نہ ہو تو اس پر عمل کرنے کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔

(۱) بعض اہل علم کہتے ہیں کہ جو حدیث مُرسل قُرونِ ثلاثہ میں روایت کی گئی ہو وہ قابلِ احتجاج ہے۔

(۲) بخلاف ازیں دیگر علماء مُرسل کو حُجت نہیں گردانتے۔

(۳) امام شافعی کے نزدیک سعید بن المسیب کی مراسیل قابلِ احتجاج ہیں۔ اس لیے کہ طلب و جستجو کے بعد انھوں نے سعید بن المسیب کی مراسیل کو صحیح پایا۔ وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر کبار تابعین کی مراسیل کو اگر دیگر روایات سے تقویت پہنچتی ہو تو وہ قابلِ استناد ہیں۔

جہاں تک مراسیلِ صحابہ کا تعلق ہے جمہور کے نزدیک وہ اس لیے قابلِ قبول ہیں کہ صحابہ سب عدول ہیں اور وہ ایک دوسرے سے روایت کرتے ہیں۔ احتجاج بالمرسل میں جو اختلاف رُونما ہوا تھا اس کی بنا پر اُس پر عمل کرنے میں بھی اختلاف نے جنم لیا۔ اس لیے کہ مرسل روایات بکثرت احکام پر مشتمل ہوتی ہیں۔

اس کی مثال ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن اُمِّ الحکم کی یہ روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک عورت کے بارے میں دریافت کیا جس کے ساتھ اُس نے دورِ جاہلیت میں زنا کیا تھا کہ کیا وہ اس کی بیٹی کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے؟ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ درست نہیں۔ میں اس بات کو مناسب خیال نہیں کرتا کہ جس عورت کی شرمگاہ کو تم نے دیکھا تھا اب اُس کی بیٹی کی شرمگاہ کو دیکھو۔

اسی طرح ابو ہانی سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے کسی عورت کی شرمگاہ کو دیکھا اُس کی ماں اور بیٹی اُس کے لیے حلال نہیں۔"[۱]

---

[۱] ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ کے بارے میں ایک ضعیف حدیث وارد ہوئی ہے (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

امام ابن حزم یہ دونوں احادیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ "یہ دونوں احادیث مُرسل ہیں اور مُرسل حجت نہیں۔" (المحلی لابن حزم ج ۹، ص ۵۰)

مذکورہ صدر ہر دو احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جو رشتے حلال نکاح سے حرام ہوتے ہیں وہ زنا سے بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ مگر زنا سے حُرمت کے ثابت ہونے کا مسئلہ علماء کے مابین متنازع فیہا ہے۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۴۔ المغنی لابن قدامہ ج ، ص ۳۹۔ ۴۰۔

اسباب اختلاف الفقہاء لعلی الخفیف ص ۱۰۱۔ ۱۰۲)

(۱) بعض علماء کہتے ہیں کہ نکاح سے جو رشتے حرام ہو جاتے ہیں وہ زنا سے حرام نہیں ہوتے۔ چنانچہ امام شافعی کا موقف یہی ہے۔

(۲) دیگر علماء کے نزدیک زنا سے بھی وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نکاح سے حرام ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ، ثوری، اوزاعی، امام احمد اور دیگر ائمہ اسی کے قائل ہیں۔

(۳) امام ابن حزم فرماتے ہیں کہ زنا سے صرف ایک ہی صورت میں حرمت ثابت ہوتی ہے اور وہ یوں کہ ایک شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کرے تو اُس شخص کی اولاد میں سے کوئی بھی اُس عورت کے ساتھ تا ابد نکاح نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں زنا سے اس حُرمت کا اثبات نہیں ہوتا جو حلال نکاح سے ہوتا ہے۔ قولِ ثانی کے قائلین اپنے موقف کے اثبات میں سابق الذکر ہر دو احادیث پیش کرتے ہیں۔ مگر اُن کے بارے میں ابن حزم فرماتے ہیں کہ یہ دونوں احادیث مُرسل ہیں اور حدیثِ مُرسل حجت نہیں ہوتی۔ بخلاف ازیں جو اہل علم مُرسل احادیث پر عمل کرنے کے قائل ہیں وہ اِن دونوں حدیثوں

(بقیہ حاشیہ از صفحہ سابقہ) جس کو ابن ابی شیبہ نے اُمّ ہانی سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اس میں مذکور ہے کہ "جس نے کسی عورت کی شرمگاہ کو دیکھا اُس کی ماں اور بیٹی اس کے لیے حلال نہیں۔" اس کی سند مجہول ہے۔ یہ بات بیہقی نے کہی ہے۔ (فتح الباری ج ۹ ص ۱۵۶)

سے احتجاج کرتے ہیں۔ چنانچہ اُن کے نزدیک زنا سے حُرمت کا اثبات بالکل اسی طرح ہوتا ہے جس طرح حلال نکاح سے۔ مگر جن کے نزدیک حدیثِ مرسل حجت نہیں وہ ان دونوں احادیث پر عمل نہیں کرتے۔ لہٰذا اُن کے نزدیک زنا سے اُس طرح حُرمت ثابت نہیں ہوتی جس طرح حلال نکاح سے ہوتی ہے۔

اہل الظاہر کے نزدیک چونکہ مراسیل حجت نہیں ہیں اس لیے وہ بکثرت احادیث کو محض مُرسل ہونے کی وجہ سے تسلیم نہیں کرتے۔ مزید براں بعض اوقات حدیثِ مُرسل میں اِرسال کے علاوہ کوئی دوسری علت بھی ہوتی ہے جیسا کہ مذکورہ ہر دو احادیث میں۔ جیسا کہ امام ابن حزم فرماتے ہیں کہ ایک کی سند میں ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن اُمّ الحکم نامی راوی مجہول ہے۔ اور دوسری حدیث کی سند میں ایک ضعیف راوی حجّاج بن اَرطاۃ، ایک مجہول راوی ابو ہانی سے روایت کرتا ہے۔

(المحلیٰ ج ۶ ص ۶۵۰)

جو اہل علم حدیث مرسل کو حجت مانتے ہیں وہ بھی بعض مَراسیل پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ اِرسال کے علاوہ اُن میں کوئی دوسری علت پائی جاتی ہے۔ جیسا کہ قبل ازیں ذکر کیا جا چکا ہے چنانچہ جمہور اہل علم نے ابوالعالیہ کی مذکورہ ذیل روایت کو

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز ادا کر رہے تھے کہ ایک اندھا شخص آیا اور کنویں میں گر پڑا۔ چند آدمی یہ دیکھ کر ہنس پڑے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہنسنے والوں کو وضو اور نماز کے دُہرانے کا حکم دیا"

یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ یہ ابوالعالیہ کی روایت کردہ مُرسل حدیث ہے اس کے ساتھ احتجاج نہیں کیا جا سکتا۔

حجیّتِ اجماع

تمہید:

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں صحابہ کرام ہمیشہ آپ کی صحبت و رفاقت سے مشرف رہتے۔ چنانچہ انہیں جن احادیث کا علم ہوتا دوسرے اُن سے نابلد ہوتے۔ وہ واقعات و حوادث میں بنفسِ نفیس حاضر ہوتے اور اُن کے بارے میں قرآن کی آیات نازل ہوتیں۔ اس لیے وہ ان آیات کے احوال و ظروف اور غایات و مقاصد سے بخوبی آگاہ ہوا کرتے تھے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفاتِ حسرت آیات کے بعد جب کوئی نیا حادثہ رونما ہوتا تو اُس کے بارے میں مشورہ کرتے اور اس امر کی جستجو کرتے کہ آیا کسی صحابی کے پاس اس کا حل موجود ہے؛ تاکہ دلیل سے آگاہ ہو کر اُس کے بارے میں متفق الرائے ہو سکیں۔ یا سابق الذکر اسبابِ اختلاف میں سے کسی وجہ کی بنا پر اس ضمن میں مختلف الرائے ہوں۔ بنابریں اُن کا یہ اتفاق یا ایک رائے پر اجتماع عمل بالاجماع اور اُس کے ساتھ احتجاج کی اساس تھا۔ مزید براں کتاب و سنّت سے بھی عمل بر اجماع کا اثبات ہوتا ہے۔ اس لیے کہ صحابہ کا اجماع یا تو کسی نص پر مبنی ہوتا ہے یا کسی دلیل پر جو انہوں نے رسول کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم سے سنی ہو۔ اس لیے کہ صحابہ کا کسی غلط بات پر اجماع منعقد ہونا عقلاً محال ہے۔

کیا اجماع ایک شرعی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے؟

اس امر میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا صحابہ کے بعد منعقد ہونے والا اجماع ایک شرعی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے یا نہیں؟ نیز یہ کہ آیا یہ ممکن اور وقوع پذیر بھی ہوتا ہے یا نہیں؟

جو اہل علم اجماع کو حجت اور دلیل تصور کرتے ہیں اُن کے یہاں اجماع سے متعلق بکثرت امور میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر اس اختلاف کی بنا پر اس سے متفرع ہونے والے مسائل

میں اختلاف رونما ہوا۔ اس پر مزید یہ کہ اجماع کا دعویٰ کرنے والا بعض اوقات صرف اس لیے اس کا دعویٰ کرتا ہے کہ اُسے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ اس مسئلہ کا کوئی مخالف بھی ہے۔ حالاں کہ درحقیقت اسے اجماع کے نام سے موسوم ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اور بعض اوقات تو ایسا بھی ہوتا ہے کہ نصوص اور مخالف اقوال کے باوجود بھی بعض لوگ اجماع کا دعویٰ کر دیتے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"اجماع کے معنی یہ ہیں کہ مسلم علماء کسی حکم شرعی پر متفق ہو جائیں۔ اور جب کسی مسئلہ پر ملتِ اسلامیہ کا اجماع ثابت ہو جائے تو اس اجماع سے خروج کسی طرح جائز نہیں اس لیے کہ اُمتِ مسلمہ ضلالت پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہوتا یوں ہے کہ بکثرت مسائل کے بارے میں بعض لوگوں کا گمان ہوتا ہے کہ ان پر اجماع منعقد ہو چکا ہے حالانکہ دراصل ایسا نہیں ہوتا۔ بلکہ دوسرا قول دلائل کتاب و سنت کی رُو سے اَرجح ہوتا ہے۔" (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۰ ص ۲۴۔ اسباب اختلاف الفقہاء ص ۲۰۶)

چنانچہ اجماع سے متعلق مندرجہ ذیل مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے:

۱۔ اِجماع سکوتی: اجماع سکوتی یہ ہوتا ہے کہ بعض مجتہدین ایک بات کہیں اور دوسرے اُسے سن کر خاموش رہیں۔ اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہ ہو کہ یہ خاموشی رضامندی کے بغیر ہے۔ بعض علمائے اصول اس میں یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ اس میں عدمِ رضا کا کوئی قرینہ نہ پایا جاتا ہو۔

اجماع سکوتی کے بارے میں علماء کے حسب ذیل اقوال ہیں:

(۱) اجماع سکوتی نہ تو اجماع کی حیثیت رکھتا ہے اور نہ ہی حجت ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اجماع تو نہیں، تاہم یہ حجت شرعیہ ہے۔

(۳) جب خاموشی اختیار کرنے والے علماء کا عصر وعہد گزر جائے تو اجماع سکوتی کو اجماع اور حجت تصور کیا جائے گا۔

پھر اس اختلاف کی بنا پر بہت سے فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ ان فروعی

اختلافات کا مرکز و محور اجماع سکوتی کے حجت ہونے یا نہ ہونے پر ہے مثلاً مندرجہ ذیل مسائل :

جب اربابِ حل و عقد میں سے کوئی ایک کسی کی بیعت کرے اور باقی لوگ خاموش رہیں تو کیا اس کی امارت کا انعقاد ہو گا یا نہیں ؟ اس مسئلہ میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے ۔ (۱) ایک قول یہ ہے کہ امارت منعقد نہیں ہوتی (۲) دوسرے قول کے مطابق منعقد ہو جاتی ہے ۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ امارت کا انعقاد اس وقت ہو گا جب خاموش رہنے والوں کا عصر و عہد ختم ہو جائے ۔

یہ اختلاف سابقہ مسئلہ میں پیدا شدہ اختلاف سے متفرع ہوتا ہے ۔ چنانچہ جو اہل علم سکوتی اجماع کو حجت گردانتے ہیں اُن کے نزدیک امارت کا انعقاد ہو جاتا ہے ۔ اور جو حجت تصور نہیں کرتے اُن کے یہاں امارت منعقد نہیں ہوتی ۔

مسئلہ ہذا کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ اگر ایک فاسق آدمی لوگوں کے مجمع میں کھڑا ہو اور قاضی کہے کہ یہ معتبر گواہ ہے ۔ اور کوئی شخص اس پر تنقید نہ کرے تو آیا فاسق کا ثقہ ہونا اس سے ثابت ہوتا ہے نہیں ؟

یہ مسئلہ بھی متنازع فیہا ہے ۔ ایک قول یہ ہے کہ اس سے فاسق کی عدالت ثابت ہو جائے گی ۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ عدالت ثابت نہیں ہو گی ۔ یہ اختلاف بھی اصل مسئلہ سے متفرع ہوتا ہے ۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ اجماعِ سکوتی حجت ہے اُن کے نزدیک فاسق کی عدالت ثابت ہو جائے گی ۔ اور جو لوگ اس کو حجت تصور نہیں کرتے اُن کے نزدیک عدالت ثابت نہیں ہوتی ۔

(التمہید از اسنوی ص ۱۳۶)

۲ ۔ جب ایک عصر کے لوگ ایک مسئلہ میں اختلاف رکھتے ہوں اور عصرِ ثانی کے لوگ ایک قول پر متفق ہوں تو کیا اسے اجماع تصور کیا جائے گا ؟

اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے ۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ قابلِ احتجاج اجماع ہے ۔ جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے ۔

پھر اس اختلاف کی بنا پر تفریعات میں اختلاف رونما ہوا۔ اس کی مثال میں امام نووی نے ابن عبدالبر سے نقل کرتے ہوئے "اس اختلاف کا ذکر کیا ہے جو تکبیرات جنازہ کی تعداد میں تین سے لے کر نو تک پایا جاتا تھا۔ مگر آگے چل کر چار تکبیرات پر اجماع منعقد ہو گیا۔ نووی نے بحث کے آخر میں لکھا ہے کہ بقولِ صحیح تر اختلاف پیدا ہونے کے بعد اجماع کا انعقاد ہو جاتا ہے۔"

(نووی شرح مسلم ج، ص ۲۳)

جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ عصرِ ثانی کے لوگوں کے عصرِ اول کے علماء کے کسی قول پر متفق ہو جانے کو اجماع تصور کیا جاتا ہے وہ تو اسے اجماع کا نام دیتے ہیں اور اس سے احتجاج کرتے ہوئے اس کے ترک کرنے کو جائز نہیں سمجھتے۔ البتہ جو لوگ اس کو اجماع نہیں ٹھہراتے وہ دوسرے اقوال پر عمل کرنے کو بھی درست سمجھتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ پہلے احادیث کے لکھنے میں اختلاف پایا جاتا تھا کہ یہ جائز ہے یا نہیں۔ مگر آگے چل کر اس کے جواز پر اتفاق ہو گیا۔

(نووی شرح مسلم ج، ص ۲۳۔۲۶)

بعض علماء نے اس کی مثال میں نکاح متعہ کو پیش کیا ہے کہ آیا اس کے مرتکب پر حدِ شرعی لگائی جائے گی یا نہیں، علماء کی ایک جماعت کے نزدیک سابقہ اختلاف کی بنا پر اس میں حد نہیں ہے۔ جب کہ دوسری جماعت کا موقف یہ ہے کہ اس پر حد لگائی جائے گی۔ اس لیے کہ بعد ازاں اس کی حرمت پر اتفاقِ رائے ہو گیا تھا۔ (التمہید للاسنوی ص ۱۲۸۔۱۲۹)

مذکورہ صدر اختلاف اسی قاعدہ پر متفرع ہے۔ چنانچہ جو اہل علم کہتے ہیں کہ دو اقوال میں سے کسی ایک پر متفق ہو جانے کا نام اجماع ہے ان کے نزدیک اس پر حد لگائی جائے گی۔ اور جو لوگ اس کو اجماع تصور نہیں کرتے ان کے نزدیک اس پر حد واجب نہیں۔

مگر یہ تعلیل محلِ نظر ہے، اس لیے کہ سابق اختلاف کے شبہ کی بنا پر اس پر حد نہ لگانے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع منعقد ہو گیا ہے۔ ورنہ حد نہ لگانے کی علت یہ بیان کی جاتی کہ اختلاف ہنوز باقی ہے۔

اس اختلاف کی ایک مثال یہ ہے کہ میت کے بھائیوں کی موجودگی میں اُس کی والدہ کو اُس کے ترکہ میں سے ۱/۳ کے بجائے ۱/۶ حصّہ ملتا ہے۔ ظاہر ہے کہ عصرِ اوّل میں یہ مسئلہ متنازع فیہا تھا۔

چنانچہ حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا موقف تو یہ تھا کہ میت کے بھائیوں کی موجودگی میں اس کی ماں کو ۱/۳ کے بجائے ۱/۶ ملتا ہے۔ مگر عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ دو بھائی میت کی والدہ کے ۱/۳ میں مخل نہیں ہوتے۔ بناءِ اختلاف یہ امر ہے کہ کم از کم جمع کا اطلاق دو پر ہوتا ہے یا تین پر۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ کم از کم دو پر جمع کا اطلاق ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ دو بھائی میت کی ماں کے لیے حاجب ہیں (اس کے حصّہ کو کم کردیتے ہیں)۔ اور جن کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ کم از کم تین پر جمع کا اطلاق ہوتا ہے اُن کے نزدیک دو بھائی میت کی ماں کے لیے حاجب نہیں ہیں۔ مگر اگلے تاریخی ادوار میں دو بھائیوں کے حاجب ہونے پر اتفاق ہوگیا تھا۔

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۴۲-۳۴۳)

(تفسیر القرطبی ج ۵ ص ۷۲-۷۳)

الغرض جن اہل علم کے نزدیک عصرِ ثانی والوں کا عصرِ اوّل کے کسی قول پر اتفاق اجماع تصور کیا جاتا ہے وہ اس سے احتجاج کرتے اور دو بھائیوں کی موجودگی کو ماں کے لیے حاجب قرار دیتے ہیں اور اس اجماع کو نظر انداز نہیں کرتے۔ مگر جو اسے اجماع نہیں سمجھتے اُن کے نزدیک تین بھائی یا اس سے زیادہ میت کی ماں کے لیے حاجب ثابت ہوتے ہیں اس سے کم نہیں۔

۳۔ جب علماء ایک حکم پر متفق ہو جائیں۔ بعد ازاں اجماعی مسئلہ میں کوئی جدید صفت رُونما ہو تو آیا قبل از صفت منعقدہ اجماع کی بنا پر بعد از صفت بھی استدلال کیا جاسکے گا، یا حدوثِ صفت کے بعد اس میں نئے اجتہاد کی گنجائش ہوگی؟

مذکورہ صدر مسئلہ میں دو اختلافی اقوال پائے جاتے ہیں:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ سابقہ اجماع قائم رہے گا اور اس میں کسی قسم کا اختلاف ممنوع ہے۔

(۲) جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ حدوثِ صفت کے بعد اس میں نئے سرے سے اجتہاد کیا جائے گا۔ اگر قیاس اس امر کا متقضی ہوا کہ اس کو حدوثِ صفت سے قبل کے حکم کے ساتھ ملحق کر دیا جائے تو اُس کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا ورنہ نہیں۔

مسئلہ ہذا کی ایک فرع یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تیمم کیا ہو اور وہ حالتِ نماز میں پانی کو دیکھ لے تو کیا اندریں حالات اُس اجماع سے استدلال کیا جا سکے گا جو اس ضمن میں منعقد ہوا ہے کہ نماز سے قبل پانی کو دیکھ لینے سے تیمم باطل ہو جاتا ہے تو کیا نماز کی حالت میں بھی پانی کو دیکھنے سے تیمم باطل ہو جائے گا؟

اس میں علماء کے دو اقوال ہیں:

(۱) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک تیمم باطل نہیں ہوگا اور اُس اجماع پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ بایں طور وہ شخص نماز کو جاری رکھے، اس کی نماز صحیح ہے۔ (التمہید للاسنوی ص ۱۲۹)

(۲) بخلاف ازیں علماء کے دوسرے گروہ کا موقف یہ ہے کہ بنا بر اجماع اُس کا تیمم باطل ہو جائے گا۔ اس لیے وہ نماز کو جاری نہیں رکھے گا بلکہ پانی کے ساتھ وضو کرنا اُس کے لیے ازبس ناگزیر ہے۔ بدیں وجہ یہ اختلاف اُس اختلاف پر مبنی ہے جو اصل قاعدہ میں پایا جاتا ہے۔

۴۔ یہ مسئلہ بھی متنازع فیہا ہے کہ آیا کسی مسئلہ پر اہل مدینہ کے اتفاق و تعامل کو اجماع تصور کیا جائے گا یا نہیں؟

چنانچہ مالکیہ اسے حجت تصور کرتے ہیں۔ بنا بریں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ بعض احادیث کی خلاف ورزی محض اس لیے کرتے ہیں کہ اہل مدینہ کا تعامل اس کے خلاف تھا۔ مگر جمہور علماء اسے قابلِ احتجاج اجماع نہیں سمجھتے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیث اس سے مقدم ہے اور یہی بات صحیح بھی ہے۔

پھر اس اختلاف سے بکثرت فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا۔ اُن مسائل میں مالکیہ نے اہل مدینہ کے اجماع اور تعامل سے احتجاج کیا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ بکثرت احادیث

کے باوجود مالکیہ خیارِ مجلس کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس ضمن میں وہ اہل مدینہ کے تعامل سے احتجاج کرتے ہیں۔

مزید براں مالکیہ نے اس قاعدہ پر عمل کرنے کے سلسلہ میں جس توسّع سے کام لیا اور بکثرت احادیث پر عمل کرنے کو ترک کر دیا ہے وہ امام مالک کے موقف سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ امام مالک نے لیث بن سعد کے نام جو خط لکھا تھا اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ امام مالک صرف اہل مدینہ کے تعامل پر ہی اعتماد نہیں کرتے بلکہ انہوں نے یہ طرزِ عمل اس لیے اختیار کیا ہے کہ وہ اسے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول دلیل کی حیثیت دیتے ہیں۔ اپنے مکتوب میں امام مالک ارقام فرماتے ہیں کہ "جب کوئی معاملہ اہل مدینہ کے یہاں بظاہر معمول بہ ہو تو میرے خیال میں اس کی خلاف ورزی کرنا کسی کے لیے جائز نہیں۔ اس لیے کہ اُن کے سامنے ایک ایسی وراثت ہے جس کو بلاوجہ حضورؐ کی جانب منسوب کرنا اور اس کا دعویٰ کرنا کسی کے لیے جائز نہیں۔"

(اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۷۹،

۸۰، ۲۱۳)

قیاس

قیاس کی تعریف:

قیاس کے لغوی معنی کسی چیز کے اندازہ اور تخمینہ کے ہیں۔ اصطلاحاً قیاس سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا واقعہ رونما ہو جس میں شارع سے کوئی نص منقول نہ ہو۔ مگر کوئی ایسا واقعہ موجود ہو جو اس کے مماثل ہو اور شارع نے اس کے حکم کی تصریح کی ہو۔ اس کے ساتھ ہی وہ علت بھی معلوم ہو جس پر اُس کے حکم کا مدار و انحصار ہے۔ تو اندریں صورت غیر منصوص واقعہ کے بارے میں وہی حکم صادر کیا جائے گا جو اس کے مماثل واقعہ کے ضمن میں دیا گیا اور شارع کی جانب سے اس کی صراحت کی گئی ہے۔

قیاس بھی اجتہاد کی ایک نوع ہے جسے مجتہدین نے جدید واقعات میں اثباتِ احکام کے لیے استعمال کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نصوصِ شرعیہ گنی چنی اور محدود ہیں جب کہ واقعات غیر متناہی و غیر محصور ہیں۔

قیاس میں اختلاف:

قیاس علم الاصول کے اُن مباحث میں سے ہے جن میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے پھر قیاس میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ بہت سے فروعی مسائل میں اختلاف کا موجب بنا۔

قیاس میں جو اختلاف رُونما ہوا اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایک قسم کا وہ اختلاف ہے جو قیاس کے منکرین اور اُس کے مثبتین کے مابین پایا جاتا ہے۔

۲۔ دوسری قسم کا وہ اختلاف ہے جو قیاس کے مثبتین کے یہاں بعض مواضع میں پایا جاتا ہے۔

قیاس کی پہلی قسم: یعنی وہ اختلاف جو قیاس کی حجیت کے بارے میں اُس کے مثبتین و

منکرین کے یہاں پایا جاتا ہے۔

یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے کہ آیا قیاس ایک قابلِ احتجاج شرعی دلیل ہے یا نہیں؛ چنانچہ فرقہ ظاہریہ اور علماء کی ایک جماعت قیاس کو حجت تصور نہیں کرتی۔ جب کہ دیگر علماء اس کو دلیلِ شرعی تسلیم کرتے ہیں۔ فریقین اپنے اپنے موقف کے اثبات میں دلائل پیش کرتے ہیں۔

منکرین قیاس کے دلائل:

پہلی دلیل: عہدِ رسالت میں دین کی تکمیل ہو چکی تھی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شریعت اسلامیہ کی وضاحت فرما دی اور اپنی اُمت کو صراطِ مستقیم پر گام زن کر کے عازمِ فردوس ہوئے۔ مزید براں کتاب اللہ میں ہر چیز کی وضاحت موجود ہے، پھر قیاس کی کیا ضرورت باقی رہی۔

دوسری دلیل، شارع نے باہم مماثل نصوصِ شرعیہ میں تفریق کردی اور نصوصِ مختلفہ میں جمع و تطبیق پیدا کردی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اُس نے ایسے احکام کا اثبات کیا ہے جن میں عقل وقیاس کی کوئی گنجائش نہیں۔

تیسری دلیل، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے قیاس ورائے کی مذمت کی اور وہ اس قدر شائع ہوئی کہ اس پر اجماع منعقد ہو گیا۔

چوتھی دلیل: قیاس میں ظن کی پیروی کی جاتی ہے اور ظن ایک اندازہ اور تخمینہ پر مبنی ہوتا ہے جس سے شرعی احکام کا اِثبات نہیں کیا جا سکتا۔

مجوزینِ قیاس کے دلائل:

جمہور کے نزدیک قیاس شرعی اصولوں میں سے ایک اصل کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ اس کے اثبات میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

پہلی دلیل: قیاس جس علت پر مشتمل ہوتا ہے وہ نص یا اجماع سے ثابت ہوتی ہے اور یہ دونوں دلیل قطعی ہیں۔

دوسری دلیل: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیاس کی جانب رہنمائی فرمائی اور اُسے قائم رکھا ہے۔

تیسری دلیل: قیاس کی حجیت پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ اُن کے عصر وعہد میں ایسے حوادث و واقعات رُونما ہوئے تھے جن میں انہوں نے قیاس کی روشنی میں فیصلہ کیا اور کسی نے بھی اس پر تنقید نہ کی۔ اگر قیاس ناروا ہوتا تو اس پر عمل کرنے کے بارے میں اُن کا اجماع منعقد نہ ہوتا۔

(ہم نے فریقین کے دلائل ذکر کر دئے ہیں) مگر ان پر تنقید و تبصرہ کرتے سے ہم موضوع زیر قلم سے دُور نکل جائیں گے۔ تاہم یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ جمہور کا موقف راجح اور صحیح ہے۔ خصوصاً ان مسائل میں جن کی علت کا اثبات نص یا اجماع سے ہوتا ہے۔ قیاس کی حجیت میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جمہور بہت سے احکام کا اثبات قیاس سے کرتے ہیں، مگر منکرین قیاس ان کو تسلیم نہیں کرتے۔

قیاس کی مثالیں:

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سونا سونے کے عوض، چاندی کی خرید وفروخت چاندی کے عوض، گندم کی گندم کے بدلے میں، جَو کے بدلے جَو، کھجور کے عوض کھجور، نمک کے عوض نمک، اگر برابر برابر ہوں اور معاملہ دست بدست ہو تو جائز ہے۔ جس نے زیادہ دیا یا لیا اُس نے سُودی کاروبار کیا۔ اس میں لینے والا اور دینے والا (گناہ کے لحاظ سے) دونوں برابر ہیں۔" (صحیح مسلم)

جمہور علماء نے اُن اشیاء کو بھی اِن کے ساتھ شامل کر دیا ہے جن کے نام اس حدیث میں

مذکور نہیں۔ اس لیے کہ ممانعت کی علت اُن میں بھی پائی جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس طرح اُن میں بھی ربا کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے دو ہم جنس اشیاء کو باہم فروخت کرتے وقت نہ تو کمی بیشی جائز ہے اور نہ ادھار۔ اور اگر جنس ایک نہ ہو (مثلاً گندم کی بیع جَو کے عوض) تو اس میں کمی بیشی تو جائز ہے مگر ادھار جائز نہیں۔ اس کی دلیل حضرت عُبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے کہ "جب ان اشیاء کی جنس مختلف ہو تو جیسے چاہو فروخت کرو، بشرطیکہ معاملہ دست بدست ہو"
(صحیح مسلم)

علاوہ بریں جمہور حکم کی علت میں بھی مختلف الرآئ ہیں۔ اس کی تفصیل نوعِ ثانی میں آ رہی ہے۔

منکرینِ قیاس حکمِ شرعی کو صرف اسی چیز تک محدود رکھتے ہیں جس کا ذکر نص میں کیا گیا ہو۔ کسی دوسری چیز کو اس کے ساتھ ملحق نہیں کرتے۔ چنانچہ اُن کے یہاں چاول میں ربا نہیں ہے اور اس میں کمی بیشی جائز ہے۔ مگر جمہور اسے ناروا تصور کرتے ہیں۔ سببِ اختلاف یہ ہے کہ چاول میں تفاضل کو جائز قرار دینے والے قیاس کے قائل نہیں۔ جب کہ ناروا ٹھہرانے والے قیاس کو حجت مانتے ہیں اور چاول کو بھی اُن اقسامِ اربعہ میں شامل کرتے ہیں جن کا ذکر حدیث میں کیا گیا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس تمام کیلی اور وزنی اشیاء میں ربا کے پائے جانے میں اُن اہلِ علم کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ ربا کی علت یہی ہے۔ جب کہ منکرینِ قیاس اس کو تسلیم نہیں کرتے اور ربا کو صرف منصوص اشیاء کے اندر محصور کرتے ہیں۔

۲۔ قسمِ ثانی، قائلینِ قیاس کے مابین اختلاف:

اس نوع کے اختلاف میں بڑی وسعت پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ قیاس کے چار ارکان ہیں۔

(۱) اصل (۲) فرع (۳) علت (۴) حکم

اِن ارکان کے شرائط میں اختلاف پایا جاتا ہے، نیز یہ کہ آیا ان میں اضافہ ممکن ہے یا نہیں؟ چنانچہ بعض علماء ان پر چند شرائط کا اضافہ کرتے ہیں، جب کہ دیگر علماء ان شرائط کو تسلیم نہیں

کرتے۔ بعض اوقات علت کے استنباط اور اس تک پہنچانے والے طُرق کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ کبھی کسی واقعہ کے بارے میں بھی اختلاف رُونما ہوتا ہے کہ آیا اس میں قیاس جاری ہو سکتا ہے یا نہیں۔ الغرض قائلینِ قیاس کے یہاں بھی بکثرت مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

اب ہم اِن میں سے بعض اختلافی مسائل پر روشنی ڈالتے ہیں:

۱۔ علّت: علت قیاس کے ارکان میں سے ہے، اس لیے کہ علت کے بغیر قیاس کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ علمائے اصول نے قیاس کے بعض شروط و مباحث میں اختلاف کیا ہے جس کے نتیجہ میں فروعی مسائل میں اختلاف رُونما ہوا۔ اسی قسم کا وہ اختلاف ہے جو حکم کی علت اور اس کی تعیین میں پایا جاتا ہے، جب کہ علت استنباط شدہ ہو۔ اس کو "تخریج مناط" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ علت کی تعیین میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، اُس کے اصل کے ساتھ ملحق کا اختلاف بھی اسی پر مبنی ہے۔

اس کی مثال وہ اختلاف ہے جو ابو سعید خُدری کی روایت میں وارد شدہ اقسامِ اربعہ کی علت کی تعیین کے بارے میں پایا جاتا ہے۔ احناف کے نزدیک اس میں علت اتحادِ جنس اور کیلی یا وزنی ہونا ہے۔ شافعیہ کے یہاں ہم جنس اور طعام ہونا یا ان تمام اوصاف کا پایا جانا جیسا کہ ایک روایت کے مطابق حنابلہ سے منقول ہے۔

مالکیہ کے یہاں علت اتحادِ جنس کے ساتھ ساتھ خوراک اور ذخیرہ اندوزی کے قابل ہونا ہے۔ تعیینِ علت کے سلسلہ میں اس ضمن میں کچھ دیگر افکار و آراء بھی منقول ہیں۔ پھر اس اختلاف کی اساس پر اُن فروعات میں اختلاف پیدا ہوا جن کو اصل پر قیاس کیا جاتا ہے۔ چنانچہ لوہے اور تانبے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا ان میں ربا ہے یا نہیں۔ اسی طرح پھلوں اور سبزیات کے علاوہ اُن اشیاء کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے جن کا ذکر اس حدیث میں نہیں کیا گیا

(اسباب اختلاف الفقہاء ص ۲۲۲-۲۲۵)

بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۱۳۰، المغنی ج ۴ ۔

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ علت اتحادِ جنس مع کیل یا وزن ہے اُن کے نزدیک لوہے اور تانبے میں ربا پایا جاتا ہے۔ اور جن کے نزدیک علت طعام ہونا ہے اُن کے یہاں اس میں ربا نہیں ہے۔ یہی نزاع کشمش، سیب اور دیگر پھلوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ چنانچہ جن اصحابِ علم کے نزدیک علت قوت (خوراک) اور قابلِ ذخیرہ اندوزی ہونا ہے اُن کے نزدیک تانبے اور لوہے میں ربا نہیں۔ اور جن کا موقف یہ ہے کہ علت صرف طعم اور جنس ہے اُن کے یہاں ان میں ربا موجود ہے۔

مذکورہ صدر بیان اس حقیقت کی آئینہ داری کرتا ہے کہ اندریں صورت فروعات میں جو اختلاف رُونما ہوا ہے وہ علت کے استنباط و تعیین پر مبنی ہے۔ اس مسئلہ کی ایک مثال وہ اختلاف ہے جو اس ضمن میں پایا جاتا ہے کہ آیا باپ اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کر سکتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے چھ سال کی عمر میں شادی کی اور جب نَو سال کی تھیں تو ان کی رخصتی ہوئی۔ اور نَو سال تک حضورؐ کے عقدِ نکاح میں رہیں۔ (صحیح بخاری و مسلم)

ظاہر ہے کہ اس عمر میں عورت کی رائے معتبر نہیں ہوتی۔ علماء کے یہاں اس کی علت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض علماء کے نزدیک اس کی علت کم عمری ہے۔ بعض کے یہاں دوشیزگی، اور بعض کے نزدیک دونوں میں سے کوئی ایک۔ پھر علت کی تعیین میں جو اختلاف رُونما ہوا تھا اس کے نتیجہ میں اس اختلاف نے جنم لیا کہ آیا باپ دوشیزہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کر سکتا ہے یا نہیں؟ جن لوگوں کا موقف یہ تھا کہ علت کم عمری ہے اُن کے نزدیک مجبور نہیں کر سکتا اور جن کے یہاں علت بکارت (دوشیزگی) ہے وہ جبر کی اجازت دیتے ہیں۔ اور جن کے یہاں علت ان دو امور میں سے ایک ہے اُن کا موقف بھی یہی ہے۔ (اسباب اختلاف الفقہاء ص ۲۲۷،۲۲۳)

باپ کے دوشیزہ بالغہ کو نکاح پر مجبور رکھنے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اُس کا سبب ایک اور بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ سابق الذکر نصوص کا مفہوم اُس عموم کے معارض ہے جو اِن نصوص میں

پایا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں کہ "یتیم لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر نہ کیا جائے" اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ "یتیم لڑکی سے اُس کی ذات کے بارے میں مشورہ کیا جائے" (ابوداؤد) اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ زندہ باپ والی لڑکی اور یتیمہ دونوں کا حکم ایک دوسری سے الگ ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما رسول کریمؐ سے یہ الفاظ نقل کرتے ہیں کہ "دوشیزہ کے ساتھ مشورہ کیا جائے" اور ایک روایت میں ہے کہ "دوشیزہ سے اس کا باپ اجازت طلب کرے (صحیح مسلم) ان روایات کے عموم سے مستفاد ہوتا ہے کہ ہر دوشیزہ سے اجازت لینا واجب ہے۔ چنانچہ جو لوگ عموم کے قائل ہیں وہ اس سے مشورہ لینے کو واجب ٹھہراتے ہیں۔ اور جو مفہوم پر عمل پیرا ہیں وہ بدون اذن اس کا نکاح کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۵)

۲۔ اصل کا حکم، اصل کے حکم کے لیے چند شرائط ہیں۔ ان میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مختلف فیہا شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ آیا اصل کے حکم کے لیے یہ ضروری ہے کہ شریعت کے معروف اصول و قواعد کے خلاف نہ ہو یا ضروری نہیں؟ چنانچہ حنفیہ میں سے کرخی اس کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اصل کا حکم اس کے خلاف ہو تو اُس کے نزدیک قیاس صحیح نہیں۔ اِلّا یہ کہ شارع بذاتِ خود علتِ حکم کی تصریح کرے[1]

---

[1] اس کی مثال یہ ہے کہ جب صحابہ نے "عرایا" کے بارے میں دریافت کیا تو اس کی علت شارع نے حاجت اور ضرورت بیان کی۔ اسی طرح ضرورت کی بناء پر نکاح متعہ کو مباح ٹھہرایا، حالانکہ یہ شریعت کے اصول و قواعد سے خارج ہے۔ رسول کریمؐ نے اُن کے سوال کو درست ٹھہرایا۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ وفد کے آنے کی وجہ سے حضورؐ نے قربانی کے گوشت کا ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ ممانعت اصل عام سے مستثنیٰ ہے اور وہ اباحت مطلقہ ہے۔

بخلاف ازیں بعض علماء نے اصل کے حکم میں اس شرط کا اضافہ نہیں کیا۔ اگر قیاس کی علت سمجھ میں آنے والی ہو تو وہ قیاس اُن کے نزدیک جائز ہے۔ اگرچہ اصل کا حکم بعض اصول و قواعد کے خلاف ہو، یہ الگ بات ہے کہ کسی دوسرے قاعدہ سے ہم آہنگ ہو یا نہ ہو۔ دیگر علماء کا قول ہے کہ جب اصل کا حکم بعض اصول و قواعد کے خلاف ہو تو اس پر قیاس مطلقاً ممنوع ہے۔ خواہ اُس کی علت معلوم ہو یا نہ ہو، یا اس کی علت کی تصریح کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو یا دوسرے اصل سے ہم آہنگ ہو یا نہ ہو۔ (اصول الفقہ ابوالنور زہیر ج ۴ ص ۱۶۹)

اس کی مثال "عرایا"[ل] کی ہے جس کی رسول کریم نے اجازت دی تھی۔ عرایا کا مطلب یہ ہے کہ تازہ کھجوروں کو خشک کھجوروں کے عوض ضرورت کی بنا پر شروط معروفہ کے مطابق فروخت کر دیا جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ طریقہ دوسرے پھلوں میں بھی اختیار کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ اگر وہ بعض اصول و قواعد کے خلاف ہو تو اسے اصل کے حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، وہ کہتے ہیں کہ یہ طریقہ دوسرے پھلوں میں اختیار نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی اسے منصوص اشیاء کے ساتھ ملحق کیا جا سکتا ہے۔ (التمہید للاسنوی ص ۱۴۱)

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ اگر وہ مسئلہ بعض اصولی و قواعد کے خلاف ہو تو اُسے اصل کے حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، اُن کے نزدیک اُسے نہ تو دوسری اشیاء کی طرف متعدی کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی منصوص اشیاء کے ساتھ ملحق کیا جا سکتا ہے۔ اور جن کا زاویہ نگاہ یہ ہے

[ل] حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صاحب عریہ (جس کو کسی کے باغ میں چند پھل دار درخت مستعار دیئے گئے ہوں کہ اس کا کنبہ درختوں کے پھل سے مستفید ہو) کو اجازت دی کہ وہ کھجوروں کا تخمینہ کر کے اُسے (خشک کھجوروں کے عوض) فروخت کر دے۔

اسی طرح حضرت ابوہریرہ رض سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق کھجور یا اس سے کم عریہ کو فروخت کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔ (صحیح بخاری و مسلم)

کہ قیاس جائز ہے اگرچہ وہ بعض اصول وقواعد کے خلاف ہو، وہ کہتے ہیں کہ اُن پھلوں کی طرف متعدی ہو سکتا ہے جو منصوص علیہ کے مماثل ہوں۔

اسی طرح بیع سَلَم (قبل از وقت کسی چیز کا سودا کرنا) میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو اہل مدینہ ایک دو سال پہلے پھلوں کا سودا کر لیا کرتے تھے۔ یہ دیکھ کر رسول کریمؐ نے فرمایا" جو قبل از وقت پھلوں کا سودا کرنا چاہے وہ اس کا پیمانہ، وزن اور مدت کا تعین کرلے۔ (صحیح مسلم)

کیلی اور موزونی اشیاء میں علماء نے بیع سَلَم کی اجازت دی ہے اور اس پر سب علماء کا اِتفاق ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں فرمایا" جو بیع سَلَم کرنا چاہے وہ اُس کا نرخ، وزن اور مدت طے کرے"۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۰۱)

اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ دیگر اشیاء کو ان کے ساتھ ملحق کیا جائے گا یا نہیں؟

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ جو معاملہ بعض اصول وقواعد کے خلاف ہو اُس کو اصل کے حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی منصوص اشیاء کے ساتھ اسے ملحق کیا جا سکتا ہے۔ اور جن کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ خلافِ اصول ہونے کی صورت میں بھی اُس کا الحاق جائز ہے اُن کی رائے میں دیگر اشیاء کو منصوص اشیاء کے ساتھ ملحق کیا جا سکتا ہے اور ان میں بیع سَلَم بھی جائز ہے۔

اس کی مثال میں "حدیث مُصَرّاۃ" (اُس جانور کی خرید وفروخت جس کے دودھ کو تھنوں میں روک کر دھوکے سے فروخت کیا گیا ہو) کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ رسول کریمؐ سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا" قافلہ والوں سے آگے جا کر نہ ملا کرو، کسی کے سودے پر سودا نہ کرو، قیمت بڑھانے کے لیے بولی نہ دیا کرو، شہری دیہاتی کا سودا فروخت نہ کرے، اونٹنی اور بکری کا دودھ تھنوں میں روکا نہ کرو، جس نے ایسا جانور خریدا جس کا دودھ تھنوں میں روکا گیا ہو اُسے جانور کو دوہنے کے بعد دو باتوں کا اختیار ہے، اگر چاہے تو اسے اپنے پاس رہنے دے، اور اگر ناپسند کرے تو اسے واپس کر دے اور اس کے ساتھ ہی ایک صاع کھجور بھی

فروخت کنندہ کو دے؛ (صحیح مسلم)

مذکورہ صدر حدیث میں بصراحت کھجوروں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا دیگر اشیاء کو کھجوروں پر قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں؛ یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے۔ بعض علماء اس کو کھجوروں کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور دیگر اشیاء کو ان کے ساتھ ملحق نہیں کرتے۔ اور بعض دیگر خوردنی اشیاء کو بھی کھجوروں کے ساتھ ملحق کرتے ہیں۔ (احکام الاحکام لابن دقیق العید ج ۲ ص ۱۲۵)

شرح مسلم للنووی ج ۱۰ ص ۱۶۷، ۱۶۸)

ظاہر ہے کہ اصل کا حکم اس حدیث میں —— یعنی ایک صاع کھجور واپس کرنا —— خلافِ اصول ہے۔ اس لیے مسئلہ ہذا کی تفریع اصولی قاعدہ میں پائے جانے والے اختلاف پر مبنی ہو گی۔ اور وہ یوں کہ جن علماء کے نزدیک اصل کے حکم کو جب خلافِ اصول ہو اصل کے حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ان کے نزدیک کھجوروں کے سوا دوسری کوئی چیز ادا نہیں کی جا سکتی۔ اور جو اہل علم خلاف اصول ہونے کے باوجود الحاق کو جائز سمجھتے ہیں وہ دیگر اشیاء کو کھجوروں کے ساتھ ملحق کرتے ہیں۔

۳۔ فرع کا حکم؛ علی ہذا القیاس فروع کے چند شرائط ہیں۔ ان میں سے بعض تو علمائے اصول کے یہاں متفق علیہا ہیں اور بعض میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مختلف فیہ شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ فرع کا حکم منصوص علیہ نہ ہو۔ چنانچہ بعض علماء اس کو شرط ٹھہراتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک منصوص علیہ میں قیاس جاری نہیں ہو سکتا۔ بخلاف ازیں بعض علماء کے یہاں یہ شرط نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ قسم کا کفارہ ادا کرنے کے لیے غلام آزاد کرنے میں اس کے مومن ہونے کی شرط عائد کی جائے اور قسم کے کفارہ کو قتل کے کفارہ پر قیاس کیا جائے۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل آیتِ کریمہ میں ارشاد ہوا ہے۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ	اور کسی مومن کو زیب نہیں دیتا کہ مومن کو قتل کرے مگر بھول کر اور جو بھول کر بھی مومن کو مار ڈالے

رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهٖٓ إِلَّآ أَنْ يَّصَّدَّقُوْا (النساء: ۹۲)

تو (ایک تو) ایک مومن غلام آزاد کر دے اور (دوسرے) مقتول کے وارثوں کو دیت ادا کرے الّا یہ کہ وہ معاف کر دیں۔

جو اہل علم یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ فرع کا حکم منصوص علیہ نہ ہو وہ قیاس کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ قسم کے کفارے کے بارے میں نصِ مطلق وارد ہوئی ہے[1]۔ بنابریں کافر غلام بھی آزاد کیا جا سکتا ہے۔ (اصول الفقہ از طہ الدسوقی ص ۳۷۰)

اور جن کے نزدیک یہ شرط نہیں اُن کے یہاں یہ قیاس درست ہے۔ اندریں صورت قسم کے کفارہ کو کفارۂ قتل کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا اور قسم کے کفارے میں کافر غلام کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا۔ حالانکہ اس اختلاف کا سبب ایک اور بھی ہے اور وہ یہ کہ اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا مطلق کو مقید پر محمول کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ جو اہل علم مطلق کو مقید پر اختلافِ سبب کے باوجود محمول کرتے ہیں وہ غلام کے مومن ہونے کی شرط عائد کرتے ہیں۔ اور جن کے یہاں مطلق کو مقید پر محمول کرنا جائز نہیں وہ غلام کے مومن ہونے کی شرط عائد نہیں کرتے۔ اس کی مثال یہ بھی ہے کہ ظہار کے کفارے میں مطلق (بلا قیدِ ایمان) غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے

---

[1] اور وہ یہ آیت کریمہ ہے:

"لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ" (المائدہ: ۸۹)

خدا تمہاری بے ارادہ قسموں پر تم سے مواخذہ نہ کرے گا۔ لیکن پختہ قسموں پر مواخذہ کرے گا۔ تو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے اہل و عیال کو کھلاتے ہو۔ یا ان کو کپڑے دینا یا ایک غلام آزاد کرنا۔ اور جن کو میسر نہ ہو وہ تین روزے رکھے یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسم کھالو۔

جب کہ قتل کے کفارہ میں غلام کے مومن ہونے کی شرط عائد کی گئی ہے۔

(اصول الفقہ از ابو النور زُہیر ج ۴ ص ۱۶۷)

کفارہ ظہار سے متعلق آیت کا متن یہ ہے:

"وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا"

(المجادلہ: ۳)

اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں پھر اپنے قول سے رجوع کرلیں تو (اُن کو) ہم بستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا ضروری ہے۔

(بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۱۹ ـ ۲۲۰ / ۱۱۱ ـ ۱۱۲)

۴۔ کن مسائل میں قیاس پر عمل کیا جا سکتا ہے؟ علمائے اصول کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ قیاس پر کن مسائل میں عمل کیا جا سکتا ہے اور کن میں نہیں؟ ایک گروہ کا موقف یہ ہے کہ جس حکم شرعی میں کوئی علت تلاش کی جا سکتی ہو اس میں قیاس پر عمل کر سکتے ہیں۔ اس کے برعکس علماء کا دوسرا گروہ بعض مسائل میں قیاس پر عمل کرنے کا قائل نہیں۔

وہ مسائل جن کے اندر قیاس کے جاری ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے

۱۔ حدود و کفّارات:

حدود و کفارات کے اندر قیاس کے جاری ہونے میں علماء مختلف الرائے ہیں۔ بعض اہل علم ان میں قیاس کو جاری سمجھتے ہیں۔ اُن کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ حدود و کفارات بھی شرعی احکام میں شامل ہیں۔ اور قیاس کی حجیت میں جو

دلائل پیش کئے جاتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ سب شرعی احکام یکساں نوعیت کے ہوتے ہیں اور ان میں کچھ فرق واختلاف نہیں پایا جاتا۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے جو فرمایا تھا کہ "میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا" یہ احکام بھی اس میں شامل ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حضرت معاذؓ کے قول کی تائید فرمائی تھی اور اس میں سے کسی حکم کو مستثنیٰ نہیں کیا۔

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم نے بھی احکام کے اندر کوئی تفریق نہیں کی تھی چنانچہ انہوں نے شراب کی سزا کو حدِ قذف پر قیاس کیا۔ روایت کیا گیا ہے کہ خلافتِ فاروقی میں جب لوگ کثرت سے شراب پینے لگے تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کو جمع کر کے مشورہ کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا "جو آدمی نشہ سے سرشار ہوتا ہے وہ اول فول بکتا ہے اور اول فول بکنے والا افترا پردازی سے کام لیتا ہے۔ لہٰذا میرا خیال ہے کہ شرابی پر حدِ قذف لگائی جائے (یعنی اسے اسی دُرّے مارے جائیں)

(۴) چوتھی دلیل یہ ہے کہ حدود وکفارات کا اثبات خبرِ واحد کے ساتھ ہوتا ہے، تاہم اس میں خطاء کا احتمال باقی رہتا ہے۔ لہٰذا قیاس سے بھی حدود وکفارات کا اثبات ہو جائے گا۔

مانعین کے دلائل:

اہل علم کی دوسری جماعت حدود وکفارات میں قیاس کو جائز تصور نہیں کرتی۔ وہ مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

(۱) ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ حدود وکفارات شارع کے مقرر کردہ ہیں، اس لیے عقل کو ان میں کوئی دخل نہیں ہے۔

(۲) قیاس کی اساس مماثلت ومساوات پر اُستوار کی گئی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کفارات کی مختلف انواع ہیں جن میں حد درجہ تفاوت پایا جاتا ہے۔ اس لیے ان میں قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

(۴) شکوک و شبہات کی بنا پر حدود کو ساقط کر دیا جاتا ہے اور قیاس میں خطاء کا احتمال ہوتا ہے جو شک و شبہ کا آئینہ دار ہے۔

مذکورہ صدر اختلاف کتبِ اصول میں مشہور چلا آتا ہے۔ پھر اس اختلاف کی اساس پر کثیر مسائل میں اختلاف رُونما ہوا۔ اور وہ ایسے مسائل ہیں کہ بابِ حدود و کفارات میں اُن کے بارے میں نص موجود نہیں ہے۔ پس سوال یہ پیدا ہوا کہ آیا اُن کو اُن منصوص مسائل پر قیاس کیا جائے گا یا نہیں جو اُن سے ملتے جلتے ہیں۔

اس کی ایک مثال کفن چور کی ہے کہ آیا چور پر قیاس کر کے اُس کا ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ دونوں میں ایک ہی علّت پائی جاتی ہے اور وہ کسی کا مال خفیہ طور پر لیتا ہے۔

چنانچہ بعض اہلِ علم کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور بعض کے نزدیک نہیں۔ مسئلہ ہذا میں اختلاف بھی اصولی قاعدہ کے اختلاف پر مبنی ہے۔ جن اہلِ علم کے نزدیک حدود میں قیاس جائز ہے وہ کفن چور کو "سارق" پر قیاس کرتے اور وہی سزا دینے کے قائل ہیں جو چور کو دی جاتی ہے۔ اور جو حدودِ شرعیہ میں قیاس کو درست خیال نہیں کرتے اُن کے نزدیک سارق کو قطعِ ید کی سزا نہیں دی جائے گی۔

اس اختلاف کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ آیا کفارات کے وجوب میں قتلِ عمد کو قتلِ خطاء پر قیاس کیا جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ بعض اہلِ علم اس میں وجوبِ کفارہ کے قائل ہیں اور بعض نہیں۔ اس اختلاف کا مبنیٰ بھی کفارات میں قیاس کا جاری ہونا ہے۔ جو اہلِ علم حدود و کفارات میں قیاس کے قائل ہیں وہ یہاں قیاس پر عمل کرتے ہیں اور جو قائل نہیں وہ قتلِ عمد کو قتلِ خطاء کے ساتھ ملحق نہیں کرتے۔ اس لیے اُن کے یہاں قتلِ خطاء میں کفارہ نہیں ہے۔ اس کی ایک اور مثال قبل ازیں گزر چکی ہے یعنی قسم کے کفارہ کو قتلِ خطاء کے کفارہ پر قیاس کر کے آزاد کیے جانے والے غلام کے مومن ہونے کی شرط عائد کرنا۔

۲۔ اَسباب اور رخصتیں: یہ امر بھی متنازع فیہ ہے کہ آیا اسباب اور رخصتوں میں قیاس

جائز ہے یا نہیں؟

چنانچہ بعض اہل علم اس کو جائز اور بعض ناروا تصوّر کرتے ہیں۔ پھر اسباب اور رخصتوں سے متعلق فروعی مسائل میں پایا جانے والا اختلاف بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے۔ اَسباب کی مثال لواطت ہے کہ آیا اُسے زنا پر قیاس کر کے وہی سزا دی جاسکتی ہے یا نہیں جو زانی کو دی جاتی ہے؟ جو اہل علم اسباب میں قیاس کو جائز تصور کرتے ہیں وہ لواطت کو بھی زنا سے ملحق کرتے اور اسے حدِ شرعی کا سبب قرار دیتے ہیں جیسے کہ زنا ہے۔ اور جو لوگ اسباب میں قیاس کرنے کے قائل نہیں وہ سبب ہونے میں لواطت کو زنا کے ساتھ ملحق نہیں کرتے۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ قصاص کے گواہ اگر دانستہ شہادت سے رجوع کرلیں اور جو مشہود علیہ کو اُن کی شہادت کی بنا پر قتل کر دیا جائے تو آیا اُن سے قصاص لینا واجب ہو گا اور اس کو جبر و اکراہ کی جھوٹی شہادت پر اتحادِ سبب کی وجہ سے قیاس کیا جائے گا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک اُن پر قصاص واجب ہے اور دوسری کے نزدیک نہیں۔ اختلاف کا مرکز و محور اس قاعدہ میں پایا جانے والا اختلاف ہے۔ جو لوگ اسباب میں قیاس کے قائل ہیں وہ قاتل تصور کر کے اُن سے قصاص لینے کا عقیدہ رکھتے ہیں اور جو لوگ اسباب میں قیاس کو تسلیم نہیں کرتے وہ اُن پر قصاص کو واجب قرار نہیں دیتے۔

رخصتوں میں قیاس کی مثال یہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ عُرینہ والوں کو اونٹوں کا بول پی کر علاج کرنے کی اجازت دی تھی۔ تو کیا جن دیگر اشیاء کو نجاست تصور کیا جاتا ہے اُن کا حکم بھی وہی ہو گا جو اس حدیث میں اونٹوں کے بول کا ہے؟ اس میں علماء کے دو قول ہیں۔

لہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قبیلہ عُکل اور عُرینہ کے چند لوگ مدینہ آئے تو وہاں کی آب و ہوا انہیں موافق نہ آئی۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں چند شیر دار اونٹنیاں مرحمت فرمائیں اور اُن کا دودھ اور بول پینے کا حکم دیا۔ چنانچہ وہ مدینہ سے باہر چلے گئے اور جب صحت یاب ہوئے تو آپ کے چرواہے کو قتل کر کے اونٹوں کو لے گئے۔ دن چڑھے آپ کو پتہ چلا تو آپ نے انہیں تلاش کرنے کے لیے (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

ایک قول کے مطابق دیگر نجاسات کو اونٹوں کے بول کے ساتھ ملحق کیا جائے گا اور دوسرے قول کے مطابق نہیں۔ بناءِ اختلاف مندرجہ بالا قاعدہ میں پایا جانے والا اختلاف ہے۔ چنانچہ جو اہل علم رخصتوں میں قیاس کے قائل ہیں وہ نجاست کے ساتھ علاج کو جائز تصور کرتے ہیں اور اُسے اونٹوں کے پیشاب پر قیاس کرتے ہیں۔ اور جو لوگ قیاس کے قائل نہیں وہ نجاست کے ساتھ علاج کو ممنوع ٹھہراتے ہیں۔

۲۔ خارج از قیاس :

اس کی ایک قسم خارج از قیاس یا اصولِ عامہ سے مستثنیٰ مسائل بھی ہیں۔ ان کے بارے میں سوال یہ ہے کہ اگر ایسے مسائل معقوم المعنیٰ ہوں تو ان میں قیاس جاری ہوگا یا نہیں ؟ علماء کی ایک جماعت معقوم المعنیٰ ہونے کی بناء پر ان میں قیاس کو جائز سمجھتی ہے۔ جب کہ دوسری جماعت کے نزدیک ان میں قیاس درست نہیں۔

مثلاً نص سے ثابت ہے کہ مجرم کے عاقلہ (وہ عصبات جو مجرم کی طرف سے دیت ادا کرتے ہیں) ہڈی تک پہنچنے والے یا اس سے بڑے زخم کی دیت ادا کریں۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا عاقلہ اس سے کم درجہ کے زخم کی دیت ادا کریں گے یا نہیں ؟ علماء کے یہاں اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ وجہِ اختلاف اس اصولی قاعدہ میں پایا جانے والا اختلاف ہے۔ جو اہل علم اس میں قیاس کے قائل ہیں وہ یہاں قیاس کرتے ہیں اور چھوٹے

(بقیہ حاشیہ از صفحہ سابقہ) آدمیوں کو بھیجا۔ دوپہر کے وقت انہیں پکڑ کر لایا گیا اور اُلٹی سمت سے اُن کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے گئے (یعنی دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں) اُن کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیری گئیں اور انہیں پتھریلی جگہ میں پھینک دیا گیا۔ وہ پانی مانگتے تو انہیں پانی نہ پلایا جاتا۔ ابو قلابہ کہتے ہیں یہ لوگ مرتد ہو گئے تھے۔ انہوں نے قتل کا ارتکاب کیا اور اللہ اور اس کے رسول کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔

زخم کو "موضحہ" کے ساتھ ملحق کرتے ہیں۔ اور جو قیاس کے قائل نہیں وہ چھوٹے زخم کو "موضحہ" کے ساتھ ملحق نہیں کرتے۔ اِس اختلاف کی ایک اور وجہ بھی ہے اور وہ یہ کہ آیا شریعت کی مقرر کردہ سزاؤں میں قیاس کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے اور اس پر قبل ازیں اظہار خیال کیا جا چکا ہے۔

مرقومہ صدر بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ جن مسائل کے اندر قیاس کے جاری کرنے میں اختلاف پایا جاتا ہے اُن سے متفرع ہونے والے مسائل میں بھی اسی وجہ سے اختلاف نے جنم لیا۔

ل موضحہ اس چوٹ کو کہتے ہیں جو ہڈی تک پہنچ جائے۔ اس کی دیت پانچ اونٹ ہے۔ جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکتوب گرامی بنام عمرو بن حزم میں تحریر فرمایا تھا کہ "موضحہ کی دیت پانچ اونٹ ہے۔ (ابوداؤد۔ نسائی۔ ترمذی) ترمذی کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح کے درجہ کی ہے۔ اس سے کم درجہ کے زخم کی دیت اتنی نہیں ہوگی۔ (المغنی ج ۸ ص ۴۰۳)

احناف کے نزدیک عصبات دانت توڑنے، سر کو زخمی کرنے اور اس سے کم تر درجہ کے زخموں کی دیت ادا کرنے کے پابند ہوں گے۔ اس لئے کہ رسول کریم نے جنین (جو بچہ ہنوز رحم مادر میں ہو) کے عوض غلام ادا کرنے کا حکم عصبات کو دیا تھا۔ غلام کی قیمت دیت کا بیسواں حصہ ہے۔ اس سے کمتر درجہ کے جرم کی دیت عصبات پر نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی دیت طے شدہ نہیں ہے۔ نیز اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی موقوف روایت ہے جسے مرفوعاً بھی روایت کیا گیا ہے۔ حضورؐ نے فرمایا "عاقلہ دانستہ ارتکاب کردہ جرم، غلام، صلح اور اعتراف کردہ جرم کی دیت ادا نہیں کریں گے۔ اور نہ ہی اُس زخم کی دیت ادا کریں گے جس کی دیت "موضحہ" سے کم ہو۔ (شرح فتح القدیر ج ۸ ص ۴۱۲ بدائع الصنائع ج ۷، ص ۳۲۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک عاقلہ ہر زخم کی دیت ادا کریں گے خواہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ بقول حنابلہ عاقلہ ایک تہائی دیت یا اس سے زیادہ ادا کریں گے۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ نے فیصلہ کیا تھا کہ "عاقلہ کسی دیت کے متحمل نہیں ہوں گے جب تک اس کی دیت سر پر لگنے والی چوٹ کی دیت کے مساوی نہ ہو۔"

اَقوالِ صحابہؓ

اَقوالِ صحابہ کی حُجیّت :

امورِ اجتہادیہ کے بارے میں پائے جانے والے اَقوالِ صحابہ کی حُجیّت کے بارے میں علماء کے چند اقوال ہیں :

(۱) ایک قول کے مطابق وہ حجت ہیں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ حجت نہیں۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ خلافِ قیاس ہوں تو حجت ہیں ورنہ نہیں۔

اس اختلاف کا محل صحابہ کے بعد آنے والے مجتہدین ہیں۔ جہاں تک مجتہدین صحابہ کا تعلق ہے اُن میں سے ایک کا قول بالاتفاق دوسرے صحابی پر حُجت نہیں ہے۔ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ صحابی کا قول حُجت ہے تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اُسے نص کا درجہ حاصل ہو گا یا نہیں؟ نیز یہ کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کے متعدد اقوال ہوں تو کس کے قول پر عمل کیا جائے گا؟

اور اگر اقوالِ صحابہ کو حُجت نہ مانا جائے تو آیا غیر صحابہ مجتہدین کے لیے اُن کی تقلید جائز ہے یا نہیں؟ ایک قول کے مطابق یہ جائز ہے اور دوسرے کے مطابق نہیں۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ قول مشہور ہو چکا ہو تو اس کی تقلید جائز ہے ورنہ نہیں۔

(التمہید للاسنوی ص ۱۵۳۔ ۱۵۴)

اقوالِ صحابہ کو قبول کرنے، ان پر عمل کرنے، اور اُن کو قیاس کے مقابلہ میں ترجیح دینے کے سلسلہ میں اس اختلاف کو بڑی اہمیّت حاصل ہوئی۔ اس اختلاف کی ایک مثال یہ ہے کہ اُمّ ولد (جو لونڈی آقا سے صاحبِ اولاد ہو چکی ہو) لونڈی کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس کو فروخت کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔ چنانچہ جو اہل علم اقوالِ صحابہ سے احتجاج کرتے ہیں وہ اس کی بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اور جو حجت نہیں سمجھتے وہ اس کے فروخت کرنے کو جائز سمجھتے ہیں اور اس کے جواز پر دیگر دلائل سے احتجاج کرتے ہیں۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۹۳)

اُم ولد لونڈی کو فروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے اپنی لونڈی کے ساتھ جماع کیا اور اُس نے بچہ جنا تو آقا کی موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گی" (احمد و ابن ماجہ) حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ابراہیم کی والدہ (ماریہ قبطیہؓ) کا ذکر کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا اُس کے بچے نے اُسے آزاد کروا دیا۔ (ابن ماجہ۔ دار قُطنی)

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے اُم ولد لونڈیوں کو فروخت کرنے سے منع کیا اور فرمایا کہ نہ اُن کو فروخت کیا جائے اور نہ ہی وہ وارث ہوں گی۔ آقا جب تک زندہ رہے اُس سے لذت اندوز ہوتا رہے۔ جب آقا مر جائے تو لونڈی آزاد ہو جائے گی۔ (دار قُطنی)

مگر یہ تمام احادیث بسندِ صحیح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہیں۔ ان کی بیع کے جواز کے بارے میں ابو الزُبیر نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ "ہم اپنی صاحبِ اولاد لونڈیوں کو حضورؐ کی موجودگی میں فروخت کیا کرتے تھے اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔" (احمد۔ ابن ماجہ) اسی طرح عطاء نے جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ "ہم عہدِ رسالت اور خلافتِ صدیقی میں اپنی صاحبِ اولاد لونڈیوں کو فروخت کیا کرتے تھے۔ جب حضرت عمرؓ مسند آرائے خلافت ہوئے تو انہوں نے اس سے روک دیا اور ہم اس سے باز آ گئے۔"

(ابو داؤد)

مگر ان ہر دو احادیث اور اس ضمن میں وارد شدہ دیگر روایات میں یہ بات مذکور نہیں کہ

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لونڈیوں کی فروختگی سے آگاہ تھے اور اس سے منع نہ فرمایا (نیل الاوطار ج ۶ ص ۱۰۸-۱۱۲) اختلافی مسائل پر مشتمل کتب میں یہ مسئلہ تفصیلاً مذکور ہے اور اس کا ذکر و بیان ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

علمائے اصول میں سے بعض "بیع عینہ" میں پائے جانے والے اختلاف کو اقوالِ صحابہ کی حجیت یا عدمِ حجیت سے وابستہ کرتے ہیں۔ "بیع عینہ" کا مطلب یہ ہے کہ بائع ایک چیز کو اُدھار فروخت کرے اور وقتِ مقررہ سے قبل طے شدہ قیمت سے کم نقد قیمت دے کر مشتری سے اُسے خرید لے۔ چنانچہ ابن اسحاق السُّبیعی نے اپنی بیوی سے روایت کیا ہے کہ وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں حاضر ہوئی تو اس کے ساتھ زید بن ارقم رض کی اُم ولد لونڈی بھی چلی گئی۔ اُس نے کہا "ام المومنین! میں نے زید بن ارقم کے پاس ایک غلام آٹھ سو درہم کے عوض ادھار فروخت کیا۔ پھر میں نے چھ سو درہم نقد دے کر اُسے خرید لیا۔ حضرت عائشہ رض نے فرمایا "تمہاری یہ خرید و فروخت بہت بُری ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت میں اُس نے جو جہاد کیا تھا ضائع ہو گیا اِلّا یہ کہ وہ توبہ کرے"۔ (دار قطنی)

اس کی سند میں عالیہ بنت ایفع ہے، امام شافعی سے منقول ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ جو اہل علم اقوالِ صحابہ کو حجت گردانتے ہیں وہ حضرت عائشہ رض کے قول پر عمل کرتے ہیں اور بیع عینہ کے عقد کو فاسد قرار دیتے ہیں۔ اور جو حجت قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک یہ بیع فاسد نہیں ہے۔ (تخریج الفروع للزنجانی ص ۸۲-۸۴)

بعض اہل علم نے "بیع عینہ" کی حُرمت کے بارے میں حضرت ابن عمر رض کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "جب لوگ درہم و دینار کے بارے میں بخل سے کام لینے لگیں گے، بیع عینہ میں مشغول ہوں گے، بیلوں کی دُموں کے پیچھے لگیں گے اور جہاد فی سبیل اللہ کو چھوڑ دیں گے تو اللہ اُن پر آفت نازل کرے گا اور اُسے دور نہیں کرے گا جب تک وہ لوٹ کر اپنے دین کی طرف نہ آجائیں"۔ (مسند احمد) یہ روایت بالفاظ دیگر بھی منقول

ہے۔ مگر یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ اس حدیث کو طبرانی اور ابن القطان نے بھی نقل کیا ہے اور موخر الذکر نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر بلوغ المرام میں فرماتے ہیں کہ اس کے راوی ثقہ ہیں۔ (نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۲۲-۲۲۵)

اسی طرح یہ مسئلہ بھی متنازع فیہا ہے کہ ایک مقتول کے عوض ایک جماعت کو قتل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؛ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ قتل کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک غلام کو دھوکے سے قتل کیا گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا "اگر صنعاء شہر کے تمام باشندے اس کے قتل میں شریک ہوں تو میں ان سب کو قتل کر دوں گا"۔ (صحیح بخاری)

چنانچہ جو لوگ اقوال صحابہ کو حجت مانتے ہیں وہ حضرت عمرؓ کے فعل سے استناد کرتے ہوئے ایک شخص کے قتل کے عوض پوری جماعت کے قتل کرنے کو جائز تصور کرتے ہیں۔ اور جو حجت نہیں سمجھتے وہ یا تو وجوبِ قصاص کے سلسلہ میں کسی اور دلیل سے احتجاج کرتے ہیں یا جماعت کے قتل کو جائز تصور نہیں کرتے۔ ان فروعی مسائل اور ان میں پائے جانے والے اختلاف کے ذکر و بیان کا مقصد یہ نہیں کہ ان میں سے اقرب الی الصواب کون سا قول ہے۔ بلکہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ ان فروعی مسائل میں پایا جانے والا اختلاف اصولی مسائل کے اختلاف پر مبنی و مترتب ہے۔

صحابہ رضوان اللہ علیہم کے اقوال بہت ہیں اور ان میں اختلاف کے باعث بعد میں آنے والوں کے اقوال و آثار میں اختلاف رونما ہوا۔ اس لیے کہ بعض علماء ایک صحابی کے قول پر عمل کرتے ہیں اور بعض دوسرے صحابی کے قول پر۔ یا تو اس لیے کہ انہیں پہلے صحابی کے قول سے آگاہی حاصل نہیں ہوتی، یا اس لیے کہ ان کے نزدیک دوسرے قول میں کچھ ایسے وجوہِ ترجیح ہوتے ہیں جن کی بنا پر اسے دیگر اقوال کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔

کیا سابقہ شرائع حُجت ہیں؟

شریعتِ اسلامیہ کامل و اکمل، ہمہ گیر اور ہر نقص و عیب سے پاک ہے اور اہلِ اسلام اُس کے احکام کی تعمیل کے لیے مامور ہیں۔ اس امر میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر سابقہ شرائع میں سے کوئی عمل بطریقِ صحیح ثابت ہو تو آیا ہم اُس پر عمل کرنے کے پابند ہیں یا نہیں، اور وہ ہمارے لیے حجت ہے یا نہیں؟ بعض علماء کا قول ہے کہ ہم اس پر عمل کرنے کے پابند نہیں ہیں، ہم پر صرف اپنی شریعت کی پابندی لازم ہے۔ بخلاف ازیں علماء کی دوسری جماعت اسے واجب التعمیل قرار دیتی ہے۔

محلِّ نزاع کا تعیّن:

سابقہ شرائع کا معاملہ تین امور میں سے کسی ایک سے خالی نہیں:

(۱) پہلی قسم کے وہ امور ہیں جن کے عدمِ وجوب پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ یہ ہمارے لیے واجب الاتباع نہیں ہیں۔ مثلاً آیت کریمہ

"وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ" (الانعام: ۱۴۶) (اور یہود پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام ٹھہرائے)

(۲) دوسری قسم کے وہ امور ہیں جن کا واجب التعمیل ہونا ہم پر دلیل سے ثابت ہے۔ باتفاقِ علماء ان پر عمل کرنا ہم پر واجب ہے۔ مثلاً روزہ کی فرضیت۔ قرآن میں فرمایا:

"كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ" (البقرۃ: ۱۸۳) (تم پر روزے فرض کیے گئے جس طرح ان لوگوں پر فرض کیے گئے جو تم سے پہلے تھے۔)

(۳) تیسری قسم کے وہ امور ہیں جن کے بارے میں کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ وہ ہم پر واجب ہیں یا نہیں؟ یہی قسم محلِّ نزاع و خلاف ہے۔ بعض علمائے اصول نے اس کی مثال میں یہ

آیت پیش کی ہے: (اصول الفقہ از طٰہٰ الدسوقی ص ۲۱۱)

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ، وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ، وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ، وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ (المائدۃ: ۴۵)

اور ہم نے اُن لوگوں کے لیے تورات میں یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور سب زخموں کا اسی طرح بدلہ ہے۔

جو لوگ سابقہ شرائع کو حجت سمجھتے ہیں وہ اس آیت سے اس امر پر استدلال کرتے ہیں کہ اعضاء میں قصاص واجب ہے۔ اور جو حجت نہیں تصور کرتے وہ اس ضمن میں وارد شدہ احادیث اور اہل اسلام کے اجماع سے احتجاج کرتے ہیں۔ علمائے اصول کے نزدیک اس مسئلہ کی ایک فرع یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ زید کو ایک سو ٹہنی مارے گا اور اُس نے اُسے ایک مُٹھا مارا جس میں ایک سو شاخیں ہوں تو آیا اس کی قسم پوری ہوئی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کی قسم پوری ہو گئی اور دوسری یہ کہ پوری نہیں ہوئی۔ سببِ اختلاف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایوب علیہ السلام کو حکم دیا تھا کہ

"وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ" (صٓ: ۴۴)

اور اپنے ہاتھ میں جھاڑو لو، اس سے مارو اور اپنی قسم نہ توڑو)

تو کیا امت محمدی حضرت ایوب علیہ السلام کو ملنے والی اس رخصت پر عمل کر سکتی ہے یا نہیں، کہ اس سے قسم کھانے والے کی قسم پوری ہو جائے۔ چنانچہ جن لوگوں کا یہ موقف ہے کہ سابقہ شرائع ہمارے لیے حجت ہیں اُن کے نزدیک اُس کی قسم پوری ہو گئی، مگر دوسروں کے نزدیک پوری نہیں ہوئی۔ (التمہید للاسنوی ص ۴۴۲)

یہ مسئلہ بھی اسی قاعدہ کی فرع ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو کیا اس کی نذر منعقد ہو گی اور اس پر فدیہ لازم ہو گا یا نہیں؟ (تخریج الفروع للزنجانی ص ۱۹۰-۱۹۹)

اس میں دو اقوال ہیں۔ ایک قول کے مطابق نذر منعقد ہوگی اور دوسرے کے مطابق منعقد نہیں ہوگی۔

سببِ اختلاف حضرت ابراہیم علیہ السلام کا مندرجہ ذیل واقعہ ہے۔ قرآن میں فرمایا:

"فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ؟" (الصافات : ۱۰۲)	جب وہ اُن کے ساتھ دوڑنے کی عمر کو پہنچا تو ابراہیم نے کہا بیٹا میں خواب میں دیکھتا ہوں کہ (گویا) تم کو ذبح کر رہا ہوں تو تم سوچو تمہارا کیا خیال ہے؟

ظاہر ہے کہ نذر کو پورا کرنا، یا اس کا کفارہ ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ جو لوگ سابقہ شرائع کو حجت تصور کرتے ہیں اُن کے نزدیک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ کے مطابق اندریں مسئلہ اُس کی نذر پوری ہوگئی۔ اور جو حجت نہیں مانتے اُن کے نزدیک پوری نہیں ہوئی۔ اس ضمن میں بدیہی بات یہ ہے کہ اختلاف کے عملی آثار یا تو پائے نہیں جاتے اور یا پائے تو جاتے ہیں مگر از حد ضعیف و نادر ہیں۔ اور وہ اس لیے کہ اللہ نے اس دین کو ہمارے لیے مکمل کر دیا۔ ہم اس شریعت کی پیروی کرتے ہیں جس کو رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے لیے بیان کیا اور اسے اپنی امت تک پہنچایا۔ باقی رہا سابقہ شرائع کا معاملہ تو اس ضمن میں ایسے قرائن و دلائل ضرور موجود ہوں گے جن سے پتہ چل سکے گا کہ ہم اُن کے پابند ہیں یا نہیں۔ مثلاً کسی نص کو استدلال کے موقع پر پیش کیا جائے۔ یا اس کو نقد و جرح کے بغیر اس لیے لایا جائے کہ گویا اسے اقرار و استدلال کے لیے پیش کیا جا رہا ہے۔

جب ہم سابق الذکر دونوں مثالوں کو جو اس قاعدہ کی فرع ہیں، ایمان و نذور کے احکا اور اُن کے بارے میں وارد ہونے والے دلائل پر پرکھ کر دیکھتے ہیں اور اس امر کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں کہ دین اسلام نے گناہ کی نذر کو حرام ٹھہرایا ہے اور قسم کے کفارہ کے احکام بیان کئے ہیں تو اس سے ہمارے لیے حق اور ہماری شریعت کے دلائل واضح ہو جاتے ہیں۔

مثلاً پہلی مثال میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک کمزور آدمی نے زنا کا ارتکاب کیا اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک مُٹھا مارنے پر اکتفاء کیا جس میں ایک سو ٹہنیاں تھیں۔ چنانچہ ابو اُمامہ ابن سہل بن حُنیف نے بعض صحابہ سے روایت کیا ہے کہ اُن میں سے ایک آدمی بیمار رہ کر کمزور ہو گیا۔ اندریں اثنا ایک عورت اُس کے یہاں آئی۔ وہ اسے دیکھ کر بھڑک اٹھا اور اس کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ سو شاخوں کا ایک مُٹھا پکڑ کر اُسے ایک دفعہ ماریں۔ اس کو ابو داؤد و نسائی نے روایت کیا۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے۔ (المغنی لابن قدامہ ج ۹ ص ۱۸)

اگرچہ یہ حدیث ضعیف ہے اور زنا کے بارے میں وارد ہوئی ہے تاہم کوڑے مارنے کے بارے میں اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ الغرض سابقہ شرائع میں وارد ہونے والے احکام و دلائل اور اُن کا احاطہ کرنے والے قرآن اور ہماری شریعت میں موجود احکام یا شریعت کے عمومات و مقاصد پر غور و فکر کرنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ ان کی تعمیل ہم پر واجب ہے یا نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اِستحسان

لُغوی و اِصطلاحی مفہوم:

اِستحسان کے لُغوی معنی کسی چیز کو اچھا سمجھنے کے ہیں۔ علماءِ اُصول نے اِستحسان کی کئی تعریفیں کی ہیں جن میں سے ایک یہ کہ "ایک مسئلے کا فیصلہ خلافِ قیاس کیا جائے" یا یہ کہ "ایک مسئلے کے بارے میں ایسا فیصلہ کیا جائے جو اُس کے نظائر و اَمثال کے خلاف ہو"۔

اِستحسان پر عمل کرنے کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے:

(۱) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک اِستحسان ایسی حُجّت ہے جس سے احکام کا اِثبات ہوتا ہے۔

(۲) علماء کے دوسرے گروہ کے نزدیک اِستحسان حُجّت نہیں ہے۔ حتیٰ کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں "جس نے اِستحسان کیا اُس نے گویا ایک نئی شریعت اِختراع کی"۔

اَمثلۂ اِستحسان:

علماء نے اِستحسان کی چند مثالیں دی ہیں جن میں مندرجہ ذیل بھی شامل ہیں:

(۱) بنا بر اِستحسان چیرنے پھاڑنے والے پرندوں کے بچے ہوئے پانی کو پاک سمجھنا۔ اس ضمن میں اصلی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ چوپائے درندوں کے بچے ہوئے پانی پر قیاس کر کے اس کو نجس تصور کیا جائے۔ البتہ چوپائے درندوں کے جُوٹھے پانی میں نجاست اُن کے لُعاب دہن کی رُطوبت کے مل جانے سے پیدا ہوتی ہے۔ برخلاف پرندوں کے کہ وہ چونچ سے پیتے ہیں اور چونچ پاک ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ ایک پوشیدہ امر ہے مگر اس میں قوتِ استدلال

موجود ہے۔ بنابریں اس کو اولین قیاس جلی کے مقابلہ میں ترجیح دی جائے گی۔ قیاس جلی یہ ہے کہ چوپایوں کے بچے ہوئے پانی پر قیاس کرکے اسے نجس قرار دیا جائے۔ مگر قائلینِ استحسان اس کو طاہر قرار دیتے ہیں۔ باوجودیکہ یہ ایک خفی امر ہے۔ اور جو اہل علم استحسان کو تسلیم نہیں کرتے وہ پرندوں کے بچے ہوئے پانی کو نجس ٹھہراتے ہیں۔ اس لیے کہ دونوں میں سے قوی تر قیاس یہی ہے۔

(۲) اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ دو شخص ایک چیز میں شریک ہوں اور وہ اس کو فروخت کردیں۔ پھر دونوں میں سے ایک شخص فروخت کردہ چیز کی قیمت کا کچھ حصہ لے تو دوسرا شریک بھی اس میں حصہ دار ہوگا۔ وہ مقبوضہ قیمت میں سے اپنے حصے کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ اگر مقبوضہ قیمت وصول کرنے والے کے پاس ضائع ہوجائے تو فقہاء بنابر استحسان کہتے ہیں کہ صرف قابض کا حصہ ضائع ہوگا۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ضائع ہونے والی رقم دونوں کے حصہ میں سے شمار کی جائے۔ جو بات مجھے سوجھتی ہے وہ یہ ہے کہ دونوں شریک نقصان میں برابر کے حصہ دار ہوں گے۔ اس لیے کہ ہر شریک دوسرے کی طرف سے وکیل ہے اور جو چیز اُس کے پاس ہے وہ (مشترکہ) امانت ہے۔ اس لیے نقصان میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔

استحسان کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ غیر منقسم ترکے کے ایک حصہ کی کسی شخص کے لیے وصیت کردی جائے اور جس کے لیے وصیت کی جائے وہ وصیت کنندہ کی وفات کے بعد اُسے قبول کرلے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا مُوصیٰ لہٗ (جس کے لیے وصیت کی گئی ہے) وارثوں کا شریک ہے یا مقروض ہے کہ یہ رقم اُسے بطور قرض دی گئی ہے۔ اس میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ بعض اسے وارثوں کا شریک ٹھہراتے ہیں اور بعض اسے مقروض قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب ترکے کا کچھ حصہ تقسیم سے قبل ضائع ہوجائے۔ جو اہل علم مُوصیٰ لہٗ کو شریک قرار دیتے اور کہتے ہیں کہ شریک کے ساتھ

اس کی قریبی مماثلت ہے وہ ضائع شدہ ترکہ کا بوجھ سب پر ڈالتے ہیں۔ اور جو اسے مقروض کے مشابہ تر اس لیے قرار دیتے ہیں کہ اس سے مُوصی کی اصلی غرض پوری ہوتی ہے کہ اُس نے اُسے مال کی ایک معین مقدار دے دی وہ کہتے ہیں کہ تلف شدہ مال وارثوں کے حق میں سے ضائع ہوا۔

ہم دیکھتے ہیں کہ فریقین میں سے ہر ایک نے دو قیاسوں کے تعارض کے وقت ایک قیاس کو دوسرے پر ترجیح دی۔ اور احسان کے معنی بھی یہی ہیں۔ دراصل یہ مجتہد کا کام ہے کہ دونوں دلیلوں میں سے اس کی نظر میں جو قوی تر ہو اُسے اختیار کرے اور اس طرح ایک قیاس کو ترجیح دے کر دوسرے کو ترک کر دے۔ (اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۲۲۵-۲۴۱)

(۳) استحسان کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ آیا قرآن مجید کے نسخہ کو فروخت کرنا جائز ہے یا مکروہ؟ جو اہل علم بنا بر استحسان مُصحف کے فروخت کرنے کو ناپسندیدہ عمل قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ بائع کو اس کی ضرورت نہیں اور وہ اس کے مقابلہ میں قیمت کو ترجیح دیتا ہے۔

جو اہل علم مصحف کے فروخت کرنے کو مکروہ قرار نہیں دیتے اُن کا موقف یہ ہے کہ اُس کو فروخت اور طبع کرنے سے لوگوں میں قرآن مجید کی نشر و اشاعت اور اس کی افادیت کو عام کرنے کا جذبہ فروغ پاتا ہے۔ کچھ یوں معلوم دیتا ہے کہ عملی حیثیت سے استحسان میں اختلاف کا کچھ اثر نہیں۔ اور وہ اس لیے کہ استحسان کی جو تعریفات کی گئیں ہیں اُن کا مرکز و محور حسب ذیل ہے :-

(۱) استحسان ایک ایسے تصور کا نام ہے جو مجتہد کے جی میں اُبھرتا ہے مگر اُسے بیان نہیں کر سکتا۔

(۲) خواہش نفس کے اظہار کا نام استحسان ہے۔

(۳) دو دلیلوں میں سے قوی تر پر عمل کرنے کو استحسان کہتے ہیں۔

پہلی تعریف کو اگر پیش نظر رکھا جائے تو اس کی بنا پر جو شخص بھی کسی مسئلہ کی تحقیق اور مناظرہ سے گریزاں ہو وہ استحسان کے دامن میں پناہ لے سکتا ہے۔

دوسری تعریف کے مطابق استحسان میں خواہشِ نفس پر عمل کیا جاتا ہے جو شرعاً مذموم ہے اور ائمہ حق میں سے کوئی بھی اس کو تسلیم نہیں کرتا۔ قرآن کریم کی متعدد نصوص خواہش نفس کی پیروی کی مذمت میں وارد ہوئی ہیں۔

قرآن میں فرمایا: (اصول الفقہ از طٰہٰ الدسوقی ص ۲۶۳)

"فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰٓى اَنْ تَعْدِلُوْا" (النساء: ۱۳۵)
(تو تم خواہش نفس کے پیچھے چل کر عدل کو نہ چھوڑ دینا)

"اَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُوْلٌۢ بِمَا لَا تَهْوٰٓى اَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ" (البقرۃ: ۸۷)
(تو جب کوئی پیغمبر تمہارے پاس ایسی باتیں لے کر آئے جن کو تمہارا جی نہیں چاہتا تھا تو تم سرکش ہو جاتے رہے)

"فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى" (ص: ۲۶)
(تو لوگوں میں انصاف کے فیصلے کیا کرو اور خواہش کی پیروی نہ کرنا)

تیسری تعریف پر سب مسلمانوں کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

سابقہ بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ استحسان شرعی دلائل سے خارج نہیں اور نہ ہی یہ مستقل شرعی دلیل ہے۔ بلکہ اس میں صرف ایک دلیل کو دوسرے دلائل پر ترجیح دی جاتی ہے اور علماء نے اس پر اتفاق کیا ہے۔ یہ بھی ایک طے شدہ حقیقت ہے کہ استحسان پر بلا دلیل عمل نہیں کیا جاتا۔ اور جب استحسان کا مدار و انحصار کسی دلیل پر ہوتا ہے تو پھر حجت دراصل وہ دلیل ہوتی ہے۔ مزید براں استحسان کی بنا پر جو اختلاف جنم لیتا ہے اس کی اصل و اساس اختلافِ نظر و استدلال، قوت مماثلت، تحقیق در معارضہ، ترجیح بین الادلۃ، اصل عام سے ایک مسئلے کے استثناء اور اس قسم کے دیگر وجوہ و اسباب پر رکھی جاتی ہے۔ (الاعتصام للشاطبی ج ۲ ص ۱۳۶-۱۶۳)

مَصالِح مُرسَلہ

معنی و مفہوم :

"مصالح اُن اوصاف کو کہتے ہیں جن کے مطابق حکم صادر کرنے میں یا تو لوگوں کو فائدہ پہنچتا ہے یا کسی ضرر کا اِزالہ ہوتا ہے۔" (اصول الفقہ از طٰہ الدسوقی ص ۲۹۶)

اَقسامِ مَصالِح :

علمائے اصول نے مَصالِح کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے :

(۱) وہ مَصالِح جن کو شریعت تسلیم کرتی ہے۔ یہ مصالح بالاتفاق معتبر ہیں۔

(۲) وہ مَصالِح جن کو شریعت لغو قرار دیتی ہے۔ یہ بالاتفاق معتبر نہیں۔

(۳) وہ مَصالِح جن کو شریعت نہ تو معتبر سمجھتی ہے اور نہ بے کار ٹھراتی ہے۔ ان مصالح کا تعلق ایسے امور سے ہوتا ہے جن کے معنی و مفہوم کا اِدراک عقل کر سکتی ہے۔ اسی قسم کو "مَصالِح مُرسلہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اسی قسم کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا احکام کو اِن پر مترتّب کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے تین مسالک ہیں:

(۱) علماء کی ایک جماعت کے نزدیک احکامِ شرعیہ کو اِن پر مترتّب نہیں کیا جا سکتا۔

(۲) علماء کی دوسری جماعت کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ ان پر احکام کو مترتّب کیا جا سکتا ہے۔

(۳) اہل علم کا تیسرا گروہ کہتا ہے کہ احکام کو ان پر اُس صورت میں مترتّب کیا جا سکتا ہے جب کہ وہ اصولِ ثابتہ سے ہم آہنگ ہوں۔

(۴) چوتھے گروہ کا موقف یہ ہے کہ اگر ضرورت کُلّی، قطعی اور ضروری ہو تو احکام کی بنا ان پر رکھی جا سکتی ہے ورنہ نہیں۔ (الاعتصام للشاطبی ج ۲ ص ۱۱۱)

جو اہل علم مصالح کا اعتبار کرتے ہیں وہ اس بات کی شرط عائد کرتے ہیں کہ یہ مصالح شرعی تصرفات سے یک رنگ وہم آہنگ ہوں۔ اور وہ یوں کہ اس مصلحت کی ایک قسم ایسی ہو جس کو شارع نے کسی جگہ، کسی حتمی دلیل کے بغیر معتبر قرار دیا ہو۔ (الاعتصام للشاطبی ج ۲ ص ۱۱۵)

علماء کے مابین مصالح کو معتبر قرار دینے یا نہ دینے کے بارے میں جو اختلاف پایا جاتا تھا اس کا ثمرہ یہ برآمد ہوا کہ بہت سے مسائل میں مصالح کو معتبر تصور کرنے یا نہ کرنے کی وجہ سے اختلاف پیدا ہو گیا۔ چنانچہ بعض علماء نے مصلحت کو معتبر سمجھ کر اس پر کسی حکم کو مترتب کیا اور بعض نے غیر معتبر تصور کرکے حکم کی نفی کی یا اُسے کسی اور طریقہ سے ثابت کیا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ آیا ایک شخص کے عوض ایک جماعت کو قتل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے۔ چنانچہ امام شافعی بنا بر مصلحت اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ مگر حنفیہ چونکہ مصالح کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ استحسان پر عمل کرتے ہیں، اس لیے وہ بنا بر استحسان اس کے قائل ہیں۔ (المبسوط للسرخسی ج ۲۶ ص ۱۲۶۔ تخریج الفروع ص ۱۷۲)

بخلاف ازیں دیگر علماء اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ ایک شخص کے قصاص میں ایک جماعت کو قتل کرنا ظلم و عُدوان کا آئینہ دار ہے۔ اِس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قصاص کو "الجزاء بالمثل" کا پابند ٹھہرایا ہے۔

"وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ" (النحل: ۱۲۶) (اور اگر تم سزا دو تو بس اتنی ہی دو جتنی سزا کر تمہیں دی گئی ہو)

"اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ" البقرۃ - ۱۷۸ (آزاد آدمی کو آزاد کے بدلے قتل کیا جائے)

"اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ" (المائدۃ - ۴۵) (جان کے بدلے جان)

ظاہر ہے کہ جماعت میں سے ایک آدمی مقتول کے مساوی ہے۔ لہٰذا ایک شخص کے قصاص میں بہت سے آدمیوں کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔ (المقنع لابن قدامہ ج ۳ ص ۲۳۸)

ظاہر ہے کہ اس اختلاف کو مصلحت کے قبول و عدم قبول پر مبنی قرار دینا محلِ نظر ہے۔ اس

ہے کہ جماعت کو ایک مقتول کے عوض قتل کرنا صحابہ سے منقول ہے اور کوئی بھی اس پر معترض نہیں ہوا تھا۔ چنانچہ امام شافعیؒ نے اپنی کتاب الام میں سعید بن المسیب سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک آدمی کے عوض میں صنعاء شہر کے رہنے والے سات آدمیوں کو قتل کیا اور فرمایا تھا کہ اگر صنعاء کے رہنے والے سب آدمی اس پر حملہ کرتے تو میں ان سب کو قتل کر دیتا۔

(الام ج ۶ ص ۱۹)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایک غلام کو دھوکے سے قتل کیا گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا "کہ اگر صنعاء کے رہنے والے سب آدمی اس پر حملہ آور ہوتے تو میں ان کو قتل کر دیتا۔" (صحیح بخاری)

بعض صحابہ نے بھی اسی طرح کیا تھا۔ یہ روایات اس حقیقت کی آئینہ داری کرتی ہیں کہ ایک شخص کے عوض پوری جماعت کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ یہ روایات قوی دلیل کی حیثیت رکھتی ہیں اور مصلحت پر اعتماد کرنے کے بجائے ان پر بھروسہ کرنا زیادہ قرین قیاس ہے۔

علماء اس کی مثال میں یہ چیز بھی پیش کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرامؓ نے قرآن کریم کی جمع و تدوین پر اتفاق کر لیا تھا۔ حالانکہ اس ضمن میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ واقعۂ یمامہ کے بعد جس میں بکثرت حُفاظ و قُرّاء کو شہید کر دیا گیا تھا، یہ صورتِ حال پیش آئی تھی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے قرآن کے اجزاء کو تلاش کر کے انہیں جمع کیا تھا۔ شاطبی فرماتے ہیں کہ اس کے بارے میں کسی صحابی کا اختلاف نقل نہیں کیا گیا۔ اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کیا اور اختلاف بین المسلمین کو روکنے کے لیے قرآن کے باقی نسخے جلا دیے۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ حضرت حُذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ آرمینیہ اور آذربیجان کی فتح کے موقع پر اہل شام اور اہل عراق کے ساتھ مل کر لڑ رہے تھے کہ لوگوں کے قرآن میں اختلاف کرنے نے انہیں پریشان کر دیا۔ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی خدمت

میں حاضر ہو کر عرض کی کہ اے امیر المومنین! اس امت کو سنبھالیے قبل اس کے کہ ان کے یہاں قرآن میں اسی طرح اختلاف پیدا ہو جائے جس طرح یہود و نصاریٰ کے یہاں اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے ام المومنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کو کہلا بھیجا کہ قرآن کے اجزاء جو آپ کے پاس موجود ہیں میرے یہاں بھیج دیں انہیں مصاحف میں لکھوا کر پھر ہم آپ کو واپس لوٹا دیں گے۔ حضرت حفصہؓ نے وہ اجزاء حضرت عثمانؓ کو بھیج دیے۔ حضرت عثمانؓ نے یہ اجزاء زید بن ثابت، عبداللہ بن الزبیر، سعید بن العاص اور عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام رضی اللہ عنہم کو بھیج دیے اور انہیں حکم دیا کہ ان کو لکھ کر مصاحف میں شامل کر دیں۔

پھر تینوں قریشی صحابہ کو فرمایا اگر کسی لفظ میں تمہارے اور زید بن ثابت کے اندر اختلاف پیدا ہو تو اسے قریش کے لہجہ میں تحریر کیجیے۔ اس لیے کہ قرآن قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے چنانچہ انہوں نے اس کی تعمیل کی۔ جب وہ سب اجزاء کو مصاحف میں شامل کر چکے تو حضرت عثمانؓ نے ان کے مرقومہ مصاحف میں سے ہر علاقہ میں ایک مصحف بھیج دیا۔ باقی تمام صحائف کے بارے میں حکم دیا کہ انہیں نذرِ آتش کر دیا جائے۔

امام شاطبی رقمطراز ہیں:

"حضرت عثمانؓ کے مصاحف کو لکھوانے اور لوگوں کو ایک قرأت پر جمع کرنے میں جس سے غالباً کوئی اختلاف باقی نہ رہا، ایک اور اجماع کا ثبوت ملتا ہے۔ حالانکہ ان کے اس فعل کے بارے میں رسول کریمؐ سے کوئی نص منقول ہو کر ان تک نہیں پہنچی تھی۔ مگر انہوں نے ایک ایسی مصلحت کے پیش نظر یہ فعل انجام دیا جو شرعی تصرفات کے ساتھ کلیتہً ہم آہنگ تھی اور جس کا مقصد شریعت اسلامیہ کا تحفظ تھا۔ اور ظاہر ہے کہ شریعت کی حفاظت کا معاملہ ایک معروف امر ہے۔ نیز اس لیے کہ شریعت کی اصل و اساس میں جو کہ قرآن کریم ہے اختلاف و انتشار کا راستہ ہمیشہ کے لیے مسدود ہو جائے۔ اس سے قرآن میں اختلاف کرنے کی ممانعت ایسے واضح انداز سے

ہوئی جس میں کسی اضافہ کا امکان نہیں ہے۔" (الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۰)

جو لوگ مصالح مرسلہ کو تسلیم نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عثمان کا یہ فعل اور حضرات صحابہ کی آپ کے ساتھ موافقت محض مصلحت پر مبنی نہ تھی۔ بخلاف ازیں اس کا مقصد اختلاف کا ازالہ اور دینِ اسلام کی تبلیغ و اشاعت تھی۔ اور ظاہر ہے کہ دین کی نشر و اشاعت کے دلائل وبراہین موجود ہیں۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کاتبین وحی مقرر کئے تھے۔ اور اللہ نے قرآن کا نام "کتاب" رکھا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت کے تحفظ کے لیے قرآن کریم کی کتابت و حفاظت ایک ضروری امر ہے۔

اختلافی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ کاریگر (مثلاً درزی اور موچی وغیرہ) سے اگر کوئی نقصان سرزد ہو تو وہ ضامن ہوتا ہے یا نہیں؟ چنانچہ خلفائے راشدین کے بارے میں منقول ہے کہ وہ کاریگر کو ضامن ٹھہراتے تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ "لوگوں کی مصلحت کا تقاضا بھی یہی ہے" شاطبی فرماتے ہیں کہ کاریگر کو ضامن قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ مصلحتِ عامہ کو مصلحتِ خاصہ کے مقابلہ میں ترجیح دی جائے۔ اور صحابہ کرام نے بھی یہی فیصلہ کیا تھا۔ علماء نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔ بعض علماء بنا بر مصلحت اس کے قائل ہیں۔ وہ مصلحت یہ ہے کہ لوگوں کی ضروریات پوری ہوتی رہیں اور اُن کے اموال بھی محفوظ رہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خلفائے راشدین کا فیصلہ یہی تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی فرمایا ہے کہ لوگوں کی مصلحت اسی میں ہے۔

مگر بعض اہل علم کاریگر کو ضامن نہیں ٹھہراتے اور کہتے ہیں کہ یہ ایک طرح کا فساد ہے اور لوگوں کا مال ناروا طور پر کھانے کا آئینہ دار ہے۔ اس لیے کہ اس طرح ایک بے گناہ شخص کو ضامن ٹھہرایا جاتا ہے۔

متنازع فیہا مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ آیا ایک متہم شخص کو اقرارِ جرم کرنے کے لیے مارا پیٹا جا سکتا ہے یا نہیں؟ چنانچہ بعض علماء مصلحت کے پیش نظر اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس میں مصلحت یہ پائی جاتی ہے کہ چوروں اور غاصبوں سے لوگوں کا مال واپس لیا جائے۔ اس لیے

کہ ان کے خلاف شہادت پیش کرنا دشوار کام ہے۔ مگر بعض اہل علم اس کے قائل نہیں۔ کیوں کہ یہ مبنی بر فساد ہے اور اس سے ایک بے گناہ شخص کو سزا دینے کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

(الاعتصام للشاطبی ج ا ص ۱۱۹-۱۲۰)

اس سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ جو اہل علم مصالح مُرسلہ کے قائل ہیں وہ احکام متقدمہ کو بنا بر مصالح ثابت کرتے ہیں۔ اور جو مصالح مرسلہ کے قائل نہیں وہ اِن احکام کا یا تو اثبات نہیں کرتے، اور اگر کرتے ہیں تو کسی اور دلیل سے (مصالح مرسلہ سے نہیں) الغرض مصالح مُرسلہ کے قائلین جب اس بات کی شرط عائد کرتے ہیں کہ مسئلہ مطلوبہ شرعی تصرفات سے ہم آہنگ اور شریعت کے کلیات وعمومات کی جانب منسوب ہو۔ مزید براں اُس میں جس مصلحت کا اعتبار کیا گیا ہے اُسے فواحش و منکرات کے ساتھ کچھ علاقہ نہ ہو۔

یہ شرائط اس امر کے آئینہ دار ہیں کہ مصالح مُرسلہ علی الاطلاق حُجت نہیں۔ بخلاف ازیں ان میں عموماتِ شریعت اور اُس کے قواعدِ عامہ کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ مزید براں اُن قرائن و احوال کو بھی پیشِ نظر رکھا جاتا ہے جو اس مسئلہ کو محیط ہوتے ہیں۔ فیصلہ صادر کرتے وقت ان جملہ امور کو سامنے رکھا جاتا ہے صرف اس چیز کو ہی معتبر نہیں سمجھا جاتا جس کو عقل مصلحت قرار دیتی ہے۔ مصالح مُرسلہ کے قائلین جو مثالیں پیش کرتے ہیں وہ اس قاعدہ پر منطبق ہوتی ہیں۔

چنانچہ حضرت ابوبکرؓ و عثمانؓ کا قرآن کو جمع کرنے اور اس کی کتابت کا حکم دینا اور دیگر مصاحف کو نذرِ آتش کرنا تحفظِ دین اور اس کی دعوت و تبلیغ کی خاطر تھا۔ نیز اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی بھی تھی۔ اس لیے کہ آپؐ نے بھی قرآن کی کتابت کے لیے کاتبینِ وحی صحابہ کا تقرر کیا تھا۔ علاوہ بریں اس میں اُمت کو خلفشار و انتشار سے روکنے کی حکمت بھی مضمر تھی، اور حضورؐ شرعاً اس کے مامور تھے۔ حضرت حُذیفہؓ ابن الیمان نے جو بات حضرت عثمانؓ کو کہی تھی وہ بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔ حضرت حُذیفہؓ نے کہا تھا "کہ فتنہ میں مبتلا ہونے سے پہلے اس امت کا تدارک کر لیجیے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہود و نصاریٰ کی طرح ان میں اختلاف پیدا ہو جائے"

الغرض اختلاف ایک ضرر ہے۔ حضرت عثمان نے لوگوں کو ایک قرآن پر جمع کر کے اس کا ازالہ کر دیا اور ضرر کا ازالہ شرعاً مامور بہ ہے۔

باقی رہا اُن کا یہ کہنا کہ صحابہ مصلحتہً شراب کی حد اسی کوڑے مقرر کرنے پر متفق ہو گئے تھے تو یہ بات علی الاطلاق درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ شراب نوشی کی سزا کے بارے میں مختلف و متعدد روایات وارد ہوئی ہیں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شرابی کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا گیا۔ آپؐ نے دو شاخیں لے کر اس کو چالیس دفعہ مارا۔ حضرت انس کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے بھی اسی پر عمل کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں اس ضمن میں لوگوں سے مشورہ کیا۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے کہا سب سے کمتر حدِ شرعی اسّی کوڑے ہے" (یعنی حدِ قذف) چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسی کا حکم دے دیا۔ (مسند احمد، مسلم، ابوداؤد، ترمذی) ترمذی نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

بیہقی اور احمد کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے تقریباً بیس آدمیوں کو اُسے مارنے کا حکم دیا۔ ان میں سے ہر ایک نے اُسے دو چھڑیاں یا دو جوتے رسید کیے۔ حضرت ابو سعیدؓ سے مروی ہے کہ عہد رسالت میں شرابی کو دو جوتے چالیس مرتبہ مارے گئے۔ جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا تو آپ نے ایک جوتے کے عوض ایک کوڑا مقرر کر دیا۔ اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے۔

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۴۴۴، نیل الاوطار ج ۷ ص ۱۴۷، سبل السلام ص ۳۹، ۴، ۴۳۰)

شراب کی سزا کے بارے میں صحابہ میں اختلاف پایا جاتا تھا۔ ایک وقت ایسا بھی تھا جب شرابی کو چالیس کوڑے مارے جاتے تھے۔ پھر یہ سزا اسّی کوڑوں پر پہنچ کر ختم ہو گئی۔ بنا بریں اسّی کوڑے مقرر کرنے کی وجہ صرف مصلحت ہی نہ تھی بلکہ اس ضمن میں وارد شدہ نصوص کی بنا پر یہ سزا مقرر کی گئی تھی۔ بعض اہل علم نے یہ بھی کہا ہے کہ عہد رسالت میں شرابی کو اسّی ضربیں لگائی جاتی تھیں یا اس کو حدِ قذف پر قیاس کیا گیا۔

عین ممکن ہے کہ کاریگر (درزی، سنار وغیرہ) کو جو ضامن قرار دیا جاتا ہے یہ اس قاعدہ کی ذیل میں آتا ہو کہ "نہ کسی کو نقصان پہنچایا جائے اور نہ خود ہی اسے گوارا کیا جائے" یہی بات ایک شخص کے عوض پوری جماعت کو قتل کرنے کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ اس کو قصاص سے اخذ کیا گیا ہو۔ بدیں طور کہ جماعت میں سے ہر شخص کو قاتل قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اس کے قتل میں شریک تھا۔ لہٰذا اس سے قصاص لیا جائے گا یا اس لیے کہ خون ریزی کے سدِباب کے لیے پوری جماعت کو قتل کیا جائے گا۔ علاوہ بریں یہ جملہ اعمال صحابہ کے اقوال و فیصلہ جات پر مشتمل ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ صحابہ کے اقوال حجت ہوتے ہیں۔

جس پر سرقہ کی تہمت ہو اس کو پیٹنے کے بارے میں جو کچھ کہا گیا، نیز مالی تاوان اور ٹیکس وغیرہ تو یہ ایسے امور ہیں کہ ان کی موجب و محرک وہ ذمہ داریاں ہیں جو حاکم وقت پر رعایا کی تحفظ و نگہداشت کے سلسلہ میں عائد ہوتی ہیں۔ خلیفہ کو یہ حق حاصل ہے کہ مصالح عامہ اور شرعی قواعد و مقاصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ اپنی رائے اور اجتہاد کے مطابق ان پر عمل کرے۔ یہ عمومی دلائل ہیں۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے پانی ملائے گئے دودھ کو اس لیے انڈیل دیا تھا تاکہ اس فعل کا مجرم اس سے سبق حاصل کرے۔ حضرت عمر کے بارے میں یہ بھی منقول ہے کہ وہ وُلاۃ و حکام سے وہ مال لے لیا کرتے تھے جس کے بارے میں معلوم ہوتا تھا کہ انہوں نے اپنے منصب سے ناجائز فائدہ اٹھا کر اسے حاصل کیا ہے۔ ان امور کا تعلق خلیفہ اور سیاست عامہ کے احکام سے ہے۔

آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک مصلحت کسی شرعی دلیل کے بغیر قطعی و حتمی امور کا روپ دھار لے؛ الغرض مصالح مرسلہ پر عمل کرنا مبنی بر ظن و تخمین ہے اور اس کے بارے میں اسی طرح مختلف قسم کے افکار و نظریات پائے جاتے ہیں جس طرح دیگر اجتہادی امور میں پائے جاتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(الاعتصام للشاطبی ج ۲ ص ۱۲۱)

اِستصحاب

لُغوی و اِصطلاحی مفہوم :

اِستصحاب کے لُغوی معنی طلبِ صحبت کے ہیں۔ شرعی اصطلاح میں اِستصحاب کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے بارے میں (حال یا مستقبل میں) وہی حکم لگایا جائے جو ماضی میں اس پر لگ چکا تھا۔ یہاں تک کہ کسی دلیل سے اس میں تبدیلی کا اِثبات ہو۔ امام ابن القیمؒ کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے:

"کسی چیز کے اِثبات یا نفی کے بارے میں سابقہ حکم کو بحال رکھنا"

اَقسامِ اِستصحاب :

۱۔ اِستصحاب کی ایک قسم یہ ہے کہ شرعی دلیل کے نہ ہونے کے باعث عدمِ اصلی کو برقرار رکھا جائے۔ جیسے ہم کہیں کہ چھٹی نماز اس لیے فرض نہیں کہ اس کے بارے میں شرعی دلیل موجود نہیں۔ اِس کے حجت ہونے پر سب علماء کا اِتفاق ہے۔

۲۔ اِستصحاب کی دوسری قسم یہ ہے کہ سابق حکم کو باقی رکھا جائے، مثلاً ایک چیز اگر پہلے پاک تھی تو اب بھی پاک ہے۔ اور اگر پہلے نجس تھی تو اب بھی ویسی ہی ہے۔ تاوقتیکہ اس کے برعکس ثابت ہو جائے کہ وہ پاک نہیں رہی۔ وغیرہ۔

امام ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"شارع نے شکار کے مسئلہ میں اِستصحاب کے اصول کو تسلیم کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اگر شکار کردہ جانور ڈوبا ہوا ملے تو اسے مت کھاؤ۔ کیوں کہ تجھے معلوم نہیں کہ وہ پانی

میں ڈوب کر مرا ہے یا تمہارے تیر سے اس کی موت واقع ہوئی۔"

آپؐ نے یہ بھی فرمایا کہ

"اگر تمہارے (سدھائے ہوئے) کتے کے بغیر کوئی اور کتا اس کے ساتھ شریک ہوگیا ہو تو اسے مت کھاؤ۔ کیوں کہ تو نے تکبیر اپنے کتے پر پڑھی دوسرے کتے پر نہیں۔"

چونکہ ذبیحہ میں اصل چیز اُس کی حرمت ہے۔ اب یہاں شک رُونما ہوا کہ اس میں اباحت کی شرط پائی بھی گئی ہے یا نہیں؟ بنا بریں شکار اپنی اصل حرمت پر برقرار رہا۔ چونکہ پانی پاک ہے

لہ یہ دونوں احادیث عدی بن حاتم سے مروی ہیں۔ پہلی حدیث متعدد طُرق سے منقول ہے۔ اُن میں سے ایک روایت یوں ہے کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکار کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا "جب تم تیر پھینکو تو تکبیر پڑھ لو۔ اگر جانور مرا پڑا ہو تو اسے کھالو۔ اگر پانی میں پڑا ہو تو مت کھاؤ کیوں کہ تجھے معلوم نہیں کہ جانور تمہارے تیر سے مرا ہے یا پانی میں ڈوب کر۔" (صحیح بخاری و مسلم)

ایک اور روایت میں یوں ہے کہ "جب تم تیر پھینکو تو تکبیر پڑھ لو۔ اگر ایک دن تک نہ ملے اور اس میں تمہارے تیر کے بغیر دوسرا کوئی نشان نہ ہو تو اگر چاہو اُسے کھالو۔ اور اگر پانی میں ڈوبا ہوا پاؤ تو مت کھاؤ۔" (مسلم و نسائی)

دوسری حدیث بھی متعدد طُرق سے مروی ہے۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ "میں نے عرض کی یا رسول اللہ! میں اپنا کُتا تکبیر پڑھ کر چھوڑتا ہوں۔ فرمایا اگر تم اپنا کتا تکبیر پڑھ کر چھوڑو اور کتا پکڑ کر اُسے مار ڈالے تو کھالو۔ اور اگر کتے نے اُس میں سے کچھ حصّہ کھا لیا ہو تو اسے مت کھاؤ۔ کیوں کہ اُس نے اپنے لیے شکار کیا ہے۔ میں نے عرض کی کہ میں اپنا کُتا چھوڑتا ہوں تو اس کے ہمراہ ایک اور کتا بھی پاتا ہوں۔ اور مجھے معلوم نہیں ہوتا کہ اُسے کس کتے نے پکڑا۔ فرمایا "اُسے مت کھاؤ۔ کیوں کہ تکبیر تم نے اپنے کتے پر پڑھی ہے کسی اور پر نہیں۔" (بخاری و مسلم)

اس لیے وہ اپنی طہارت پر برقرار رہا اور شک کی بنا پر اس کی طہارت زائل نہیں ہوئی۔

چونکہ اصل یہ ہے کہ طاہر شخص اپنی طہارت پر برقرار رہے۔ اس لیے حدیث میں محض شک کی بنا پر وضو کرنے کا حکم نہیں دیا گیا۔ بلکہ فرمایا" وہ شخص وضو کرنے کے لیے اس وقت تک نہ جائے جب تک اُسے آواز نہ سُنائی دے یا جب تک بُو نہ آئے۔"

عبّاد بن تمیم اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص کی شکایت کی جسے یہ خیال آتا ہو کہ میرا وضو ٹوٹ گیا۔ آپ نے فرمایا" وہ اس وقت تک نماز سے نہ ہٹے جب تک اسے آواز نہ سنائی دے یا جب تک بُو نہ آئے۔"

(بخاری و مسلم)

جمہور اس قسم کو معتبر سمجھتے ہیں۔ مگر دو اصولوں میں تعارض پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس مسئلہ میں نزاع بپا ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر اس امر میں شک پیدا ہو کہ وضو ٹوٹا یا نہیں ؟ تو بعض علماء کہتے ہیں اس ضمن میں اصل بات یہ ہے کہ نماز اُس کے ذمہ باقی رہے۔ لہٰذا شک کی موجودگی میں وہ اس ذمہ داری سے بَری نہیں ہو گا۔ بخلاف ازیں بعض کہتے ہیں کہ اصل چیز طہارت کی بقاء ہے، اس لیے وہ محض شک سے زائل نہیں ہو گی۔ (اِعلام الموقعین ج اص ۳۳۹-۳۴۰)

بعض اہل علم کا قول ہے کہ احناف اور اُن کے ہمنوا اِستصحاب کی مخالفت کرتے ہیں اور اس کے ساتھ احتجاج نہیں کرتے۔

۴۔ اِستصحاب کی تیسری قسم یہ ہے کہ ایک چیز سابقہ حالت پر قائم رہے۔ اس میں علماء کا حسب ذیل اختلاف پایا جاتا ہے۔

۱۔ علماء کی ایک جماعت اسے مستند اور حجت قرار دیتی ہے۔

۲۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ اس میں دفع کی صلاحیت تو ہے مگر برقرار رکھنے کی نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالت کی تبدیلی کا دعویٰ کرے تو استصحاب کی بنا پر اس کا

دفاع کیا جا سکتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ یہ چیز اپنی سابقہ حالت پر برقرار ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مفقود الخبر ہو تو استصحاب کی بنا پر آیا اُسے زندہ تصور کیا جائے گا یا نہیں؟ یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ آیا گم شدگی کی حالت میں وہ اپنے مُورث کے ترکہ میں سے حصّہ پائے گا یا نہیں؟ ایک قول کے مطابق بنا بر استصحاب وہ وارث ہوگا۔ اور دوسرے قول کے مطابق وارث نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ استصحابِ حیات میں اتنی قوت نہیں کہ وہ وارث نہ ہونے کے پہلو کو رفع کر سکے مسئلہ ہذا میں یہ اختلاف اس اصولی قاعدہ کے اختلاف پر مبنی ہے۔

سببِ اختلاف یہ ہے کہ استصحاب کے قائلین مفقود الخبر کو زندہ سمجھ کر اُسے وارث قرار دیتے ہیں۔ اور جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ استصحاب دفع کے بارے میں حجت ہے مگر اثبات کے لیے نہیں، اُن کے نزدیک وارث نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ محض استصحاب کی اساس پر میراث میں اس کا حق ثابت نہیں ہو سکتا۔ البتہ استصحاب اُس کے وارثوں کو اُس کی موت کا حکم صادر کرنے سے قبل وراثت لینے سے روک سکتا ہے۔ کیوں کہ عدمِ وراثت اصل ہے اور عدمِ اصلی کے لیے دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اہلِ علم اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ اگر کسی مکان کو خریدنے والا یہ بات کہے کہ جو شخص شفعہ کرنے کا دعویٰ دار ہے وہ اپنے گھر کا مالک ہی نہیں ا اور جب وہ مالک نہیں تو پڑوسی نہ ہونے کی وجہ سے اُسے شفعہ کا حق حاصل نہیں، بنا بریں محض استصحاب کی بنا پر اُسے شفعہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اور وہ بھی اُن علماء کے یہاں جو کہتے ہیں کہ استصحاب سے دفاع تو ہو سکتا ہے ابقاء نہیں۔ بخلاف ازیں جو لوگ استصحاب کو مطلقاً حجت تصور کرتے ہیں اُن کے نزدیک اسے حقِ شفعہ اس لیے حاصل ہوگا کہ پہلے سے وہ اس مکان پر قابض چلا آ رہا ہے۔ بنا بریں مشتری شفعہ کرنے والے سے اس بات کا مطالبہ نہیں کرے گا کہ اس بات پر گواہ پیش کرے کہ مکان فی الواقع اس کی ملکیت میں ہے۔ (بدائع الصنائع ج ۵ ص ۱۴۔ اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۳۹۔
اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۲۵۳۔
اصول الفقہ ابو النور زہیر ج ۴ ص ۱۸۰۔ ۱۸۱)

۴۔ اِستصحاب حکم الاجماع:

یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے۔ علماء کی ایک جماعت اس کو حجت تصور کرتی ہے اور دوسری نہیں۔ اجماع کی بحث میں اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ ابن القیم نے اعلام میں استصحاب کے اثبات کو ترجیح دی ہے، جب کہ امام غزالی نے المستصفیٰ میں اس کے خلاف کو مسلکِ راجح ٹھہرایا ہے۔

(اعلام ج ۱ ص ۳۴۳۔ المستصفیٰ ج ۱ ص ۱۲۸)

اس ضمن میں واضح تر بات یہ ہے کہ استصحاب دلیل نہیں۔ بلکہ وہ محض ایک شرعی قاعدہ ہے جس کی طرف کسی دلیل کے اثر کو باقی رکھنے کے لیے اور یا اس لیے رجوع کیا جاتا ہے کہ جس اصل کو شریعت میں معتبر سمجھا گیا تھا وہ ہنوز باقی ہے، جب تک کہ کوئی ایسی دلیل نہ آجائے جو اُسے تبدیل کر دے۔ (اسباب اختلاف الفقہاء للخفیف ص ۲۵۲)

بابِ سوم

1. اَفعال الرَّسولؐ
2. اِشتراک
3. امر و نہی
4. عام
5. خصوص و تخصیص
6. اِستثناء
7. مُطلق و مُقیّد
8. مُجمل و مُبیَّن
9. مفہوم
10. لُغوی مسائل
11. حقیقت و مجاز

دلالتِ نُصوص پر مبنی اسبابِ اختلاف

افعال الرسولؐ :

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی چند قسمیں ہیں :

(۱) وہ افعال جن کی حیثیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے فطری اور جبلی تھی۔ مثلاً کدو کو پسند کرنا اور پیالے کے اطراف سے اس کی ڈلیوں کو تلاش کرنا، گرہ کو نہ کھانا، (اپنی مرضی سے) اُٹھنا بیٹھنا۔ اس قسم کے کام آپؐ اور آپؐ کی اُمت کے لیے مباح ہیں۔

(۲) وہ افعال جو آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مثلاً مسلسل کئی کئی دنوں کا روزہ (وِصال) یا چار سے زیادہ بیویوں سے نکاح کرنا۔ یہ امور آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں۔

(۳) تیسری قسم کے وہ افعال ہیں جو سابق الذکر دونوں قسموں میں شامل نہ ہوں۔ ہم ایسے تمام افعال کی پیروی کے مامور ہیں۔ اس قسم کے افعال جب کسی سابق حکم کی توضیح و تفصیل پر مشتمل ہوں تو ان کو "مُبیّن" کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً نماز، زکوٰۃ اور حج کی تفصیلات، چور کا ہاتھ کاٹنے کی کیفیت وغیرہ۔

اور اگر یہ افعال کسی سابق حکم کی توضیح پر مشتمل نہ ہوں تو ان کی دلالت میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے :

(ا) علماء کی ایک جماعت ان کو واجب ٹھہراتی ہے۔

(ب) دوسرا گروہ ان کو مندوب قرار دیتا ہے۔

(ج) علماء کی تیسری جماعت انھیں مباح ٹھہراتی ہے۔

(د) بعض علماء اُن کے بارے میں توقف سے کام لیتے ہیں۔ (الاحکام فی اُصول الاحکام از آمدی ج ۱ ص ۱۷۳)

ان افعال کی مثال حضورؐ کا انگوٹھی پہننا، پگڑی کا شملہ لٹکانا، مدینہ سے مکہ جاتے ہوئے بعض مقامات پر قیام کرنا۔ وغیرہ۔

علمائے اصول کے یہاں حضورؐ کے افعال کی دلالت کے بارے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا۔ اس کی مثال میں وہ افعال پیش کئے جا سکتے ہیں جن کا تعلق وضوء سے ہے۔ مثلاً بالوں کا خلال، کہ بعض علماء اس کو واجب قرار دیتے ہیں اور دوسروں کے نزدیک یہ مستحب ہے۔ اسی طرح افعالِ وضو کی ترتیب کے وجوب و استحباب میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ اختلاف آپ کے افعال میں پیدا شدہ اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا وہ واجب ہیں یا مندوب؟[1] (بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۷۔ اسباب اختلاف الفقہاء للخفیف ص ۱۰۶)

سنن نسائی ج ۲ ص ۱۵۰ طبع الحلبی۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض افعال میں علماء کا اختلاف ہے۔ اُن کے بارے میں بعض اہل علم کا موقف یہ ہے کہ وہ محض عادت و اتفاق کے طور پر آپ سے معرضِ ظہور میں آئے یا کسی ایسے سبب کی وجہ سے جو زائل ہو چکا ہے، اس لیے یہ افعال اُمت سے مطلوب نہیں ہیں۔ اس کے عین برعکس دیگر علماء ان کو اجر و ثواب پر محمول کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ اُمت سے مطلوب ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ (حج سے فراغت کے بعد) رسول کریمؐ نے جب منیٰ سے کوچ کیا تو آپ نے وادیٔ ابطح میں قیام فرمایا۔ اب بعض علماء اس کو سنت قرار دیتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ آپ کا یہ قیام ایک اتفاقی واقعہ ہے۔[2]

---

[1] افعالِ وضوء میں ترتیب کا مقصد یہ ہے کہ آیتِ وضوء میں ذکر کردہ ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے۔ اس میں پائے جانے والے اختلاف کی دوسری وجہ وہ اشتراک ہے جو واوِ عاطفہ میں پایا جاتا ہے۔ جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ آیتِ وضوء میں واؤ ترتیب کی مقتضی ہے اُن کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور جو کہتے ہیں کہ واؤ میں ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی وہ وجوبِ ترتیب کے قائل نہیں ہیں۔ [2] حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ کا قول یہی ہے چنانچہ امام مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے "وادیٔ ابطح میں قیام سنت نہیں ہے۔ حضورؐ نے یہاں محض اس لیے پڑاؤ کیا تاکہ (مدینہ کی طرف) جانے میں سہولت ہو۔" اس ضمن میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں۔
(نووی، شرح مسلم ج ۹ ص ۵۹)

رَمل (طواف کے پہلے تین چکروں میں پہلوانوں کی طرح بازو ہلا ہلا کر آہستہ بھاگنا) جو طواف کے دوران کیا جاتا ہے اس میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض علماء اس کو سنّت قرار دیتے ہیں اور بعض سنّت تصور نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ یہ ایک عارضہ کی وجہ سے تھا۔ اور وہ یہ کہ (مکہ) کے مشرکین مسلمانوں کے بارے میں کہتے تھے کہ مدینہ کے بخار نے انہیں لاغر کر دیا ہے۔ (یہ دیکھ کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو رَمل کا حکم دیا) چونکہ یہ سبب اب باقی نہیں رہا اس لیے اب رَمل کا حکم بھی باقی نہیں۔[1]

---

[1] حضرت ابن عباسؓ کا موقف یہی ہے۔ ابوالطُفیل سے مروی ہے کہ میں نے ابن عباسؓ سے پوچھا کہ طواف کرتے وقت پہلے تین اشواط میں رمل کیا جاتا ہے اور آخری چار چکروں میں حسب معمول چلا جاتا ہے تو کیا یہ سنّت ہے؟ اس لیے کہ آپ کی قوم اسے سنّت ٹھہراتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیتے ہوئے کہا "اُن کی ایک بات سچ ہے اور دوسری جھوٹ"۔ میں نے دریافت کیا اس کا کیا مطلب؟ ابن عباسؓ نے کہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ تشریف لائے تو مشرکین مکہ نے کہا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کے صحابہ جسمانی ضعف کی وجہ سے بیت اللہ کا طواف نہ کر سکیں گے۔ حسد کی وجہ سے انہوں نے یہ بات کہی۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو پہلے تین اشواط میں رمل کرنے اور آخری چار میں چلنے کا حکم دیا۔ امام نوَوی اس کی شرح میں رقمطراز ہیں کہ اُن کی یہ بات تو سچ ہے کہ آپ نے رمل کا فعل انجام دیا۔ مگر اُن کی یہ بات جھوٹ ہے کہ رمل بذات خود مقصود اور ایک موکّدہ سنّت ہے۔ اس لیے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ابدی و دائمی سنّت نہیں ٹھہرایا۔ بخلاف ازیں آپ نے کفّار کے سامنے قوت و شوکت کا مظاہرہ کرنے کے لیے یہ حکم دیا تھا اور اب یہ سبب موجود نہیں ہے۔

(شرح مسلم للنووی ج ۹ ص ۱۰)

اِشتراک

لُغوی و اِصطلاحی مفہوم :

اِشتراک کے معنی یہ ہیں کہ ایک لفظ کے متعدد معانی ہوں۔ مثلاً عَین ، رُوح اور قرء۔ ایسے الفاظ لُغت اور قرآن دونوں میں موجود ہیں۔ اس کے بکثرت اسباب ہیں۔ اِشتراک کی دو قسمیں ہیں :

(۱) اشتراک کی ایک قسم یہ ہے کہ ایک ہی لفظ کے متضاد اور متعدد معانی ہوں ، مثلاً

قَرء : کے معنی حیض اور طہر دونوں کے ہیں۔

جَون : سفید اور سیاہ دونوں کو کہتے ہیں۔

الصَّرِیم : خالص سفید اور سیاہ۔

الْاُثَاۃ ، اوّل کو بھی کہتے ہیں اور آخر کو بھی۔

(۲) اشتراک کی دوسری قسم یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کے لیے استعمال ہو مگر وہ معانی باہم متعارض اور متضاد نہ ہوں۔ مثلاً شمسٌ کا لفظ آفتاب اور روشنی دونوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ یا "اَوْ" کا لفظ مندرجہ ذیل آیت کریمہ میں :

اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْھِمْ وَاَرْجُلُھُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ؕ (المائدۃ ، ۳۳)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں فساد کرنے کو دوڑتے پھریں اُن کی یہی سزا ہے کہ قتل کر دیے جائیں یا سُولی چڑھا دیے جائیں یا اُن کے ایک ایک طرف کے ہاتھ اور ایک ایک طرف کے پاؤں کاٹ دیے جائیں یا ملک سے نکال دیے جائیں۔

اَوْ کا لفظ اختیار کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور افراد و تفصیل کے لیے بھی۔

(اصول الفقہ از ابو النور زہیر ج ۲ ص ۴۲ ۔ نیز الفقہ المقارن حسن الخطیب ص ۱۰)

مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب دلیل یا قرینہ اس کے ایک معنی پر دلالت کرتا ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور جب کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو جس سے مقصود معنی کی تعیین ہو سکے تو کیا اس سے تمام معانی مراد ہوں گے یا نہیں، اس میں اختلاف پایا جاتا ہے؟ بعض اہل علم کہتے ہیں کہ اگر تمام معانی پر محمول کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو تو تمام معانی مراد ہوں گے۔ ورنہ اُسے مجمل تصور کیا جائے گا جس کے مقصود معنی کا تعین صرف قرینہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ بعض اہل علم یہ بھی کہتے ہیں کہ مشترک سے صرف ایک معنی مراد لیا جاتا ہے اور اس کا تعین قرینہ سے ہوتا ہے ان میں سے ہر فریق اپنے اپنے موقف پر دلائل پیش کرتا ہے جس کی تفصیل کتبِ اصول میں موجود ہے۔

اس اصولی اختلاف کی بنا پر فقہی فروع میں بھی اختلاف رُونما ہوا۔ اُن میں سے ایک اختلاف یہ ہے کہ عمداً قتل کا ارتکاب کرنے والے کو آیا اس امر کا اختیار ہے کہ قصاص دے یا دِیت یا قصاص ضروری ہے؟ اس میں دو قول ہیں۔

(۱) ایک قول یہ ہے کہ اُسے اختیار ہے کہ قصاص دے یا دِیت۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وہ صرف قصاص دے گا اُسے دِیت کا اختیار نہیں۔

(تخریج الفروع علی الاصول زنجانی ص ۱۶۶)

سببِ اختلاف یہ ہے کہ مندرجہ ذیل آیت میں قصاص و دِیت دونوں کا احتمال موجود ہے۔ قرآن میں فرمایا:

"وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِّي الْقَتْلِ ۖ"
(الاسراء: ۳۳)

(اور جو شخص ظلم سے قتل کیا جائے ہم نے اُس کے وارث کو اختیار دیا ہے (کہ ظالم سے بدلہ لے) تو اس کو چاہیے کہ قتل کے قصاص میں زیادتی نہ کرے)

ان میں سے ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ آیا حاکم وقت اس امر کا مجاز ہے کہ آیت میں مذکور سزاؤں میں سے کوئی سزا دے یا نہیں؟ اگر اختیار کو تسلیم کیا جائے تو وہ اس لیے کہ "اَوْ"

تخییر کے لیے ہوتا ہے۔ اور جو لوگ اختیار نہیں دیتے وہ کہتے ہیں کہ "اَوْ" یہاں اُن سزاؤں کی تفصیل و تنویع کے لیے ہے جن کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے۔ یعنی جس نوعیت کا جرم ہوگا اُسی قسم کی سزا اُسے دی جائے گی۔ جو اہلِ علم کہتے ہیں کہ "اَوْ" یہاں تخییر کے لیے ہے وہ کہتے ہیں کہ حاکمِ وقت کو اختیار ہے کہ مذکورہ سزاؤں میں سے جو سزا چاہے دے، قطع نظر اس سے کہ اُس کا جرم کیسا بھی ہو۔ اور جن کا موقف یہ ہے کہ "اَوْ" یہاں تفصیل و تنویع کے لیے ہے وہ کہتے ہیں کہ حاکمِ وقت کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ مجرم کو جیسی سزا چاہے دے، بلکہ وہ جرم کی نوعیت کے اعتبار سے مجرم کو ویسی ہی سزا دینے کا مجاز ہے جیسا جرم اُس نے کیا ہو۔

اشتراک اسم، فعل یا حرف میں ہوتا ہے:

اسم میں اشتراک کی مثال "قُرُوْءٌ" کا لفظ ہے۔ قرآن میں فرمایا:

"وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" (البقرہ: ۲۲۸)
(اور طلاق والی عورتیں تین حیض یا طہر تک اپنے آپ کو روکے رکھیں)

فعل کی مثال یہ آیت ہے:

وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ۔ (التکویر: ۱۷)
(اور رات کی قسم جب ختم ہونے لگے یا شروع ہو)

"عَسْعَسَ" کے معنی رات کے آنے کے بھی ہیں اور جانے کے بھی۔ حرف میں اشتراک کی مثال مندرجہ ذیل آیت میں "واؤ" ہے۔

وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ۔ (آلِ عمران: ۷)
(علم میں جو لوگ پختہ ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے)

اس آیت میں "واؤ" بعض علماء کے نزدیک عاطفہ ہے اور بعض کے نزدیک استیناف کے لیے ہے۔ (اضواء البیان شنقیطی ج ۱ ص ۵۰۷)

حروف میں اشتراک زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ بہت سے حروف متعدد معانی

کے لیے وضع کئے گئے ہیں۔ بعض اوقات اِشتراک کلمہ میں اِشتراک کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً یہ آیت کریمہ:

"وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيْدٌ" (البقرہ: ۲۸۲) (اور کاتب اور گواہ (معاملہ کرنے والوں کا) کسی طرح کا نقصان نہ کریں)

اس آیت میں یہ احتمال ہے کہ ضرر کاتب کو پہنچے یا گواہ کو یا دونوں کو۔ اِس لیے کہ "یُضَآرَّ" مضارع معلوم بھی ہو سکتا ہے اور مجہول بھی۔ بعض اوقات اِشتراک کلام کی ترکیب اور الفاظ کے ایک دوسرے پر مبنی ہونے کی وجہ سے بھی پیدا ہو جاتا ہے۔

قرآن میں فرمایا:

"وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ" (النسآء: ۱۲۷) (اور تم خواہش رکھتے ہو کہ اُن کے ساتھ نکاح کرو)

اس آیت میں بعض لوگ "فِیْ" مقدر نکالتے ہیں اور بعض "عَنْ" اور مقدر کے اعتبار سے معنی میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ اختلاف کی ایک قسم کسی سابق الذکر لفظ کی طرف ضمیر کا لوٹنا بھی ہے۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اپنی ذات کی صورت یا اُن کی اپنی صورت پر پیدا کیا اور اُن کا طول ساٹھ ہاتھ تھا۔" (مشکل الحدیث لابن فورک ص ۶-۷، نیز فتح الباری ج ۱۱ ص ۳)

اس حدیث میں "صُوْرَتِہٖ" کی ضمیر لفظ اللہ کی طرف بھی لوٹ سکتی ہے اور حضرت آدم کی طرف بھی۔

اسی قسم کا احتمال اُس آیت میں بھی پایا جاتا ہے جو حرام عورتوں سے متعلق ہے۔ قرآن میں فرمایا:

وَاُمَّهٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَآئِبُكُمُ اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ اللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ — اور تمہاری بیویوں کی مائیں حرام کر دی گئیں اور جن عورتوں سے تم مباشرت کر چکے ہو اُن

بِهِنَّ "   کی لڑکیاں جنہیں تم پرورش کرتے ہو اور وہ بھی تم

(النساء : ۲۳)   پر حرام ہیں)

علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ " اللّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ " دونوں جگہ " نِساء " کی صفت ہے ۔ جب کہ جمہور کے نزدیک یہ آخری " نِسَآئِكُمْ " کی صفت ہے ۔ یہ اختلاف نحویوں کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا ایک صفت دو ایسے اسم موصوف کی صفت بن سکتی ہے جو دو مختلف عاملوں کے معمول ہوں ۔ جن لوگوں کا قول ہے کہ یہ " اُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ کی صفت ہے ان کے نزدیک آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ بیوی کی ماں اُس صورت میں حرام ہے جب کہ اُس کی بیٹی مدخولہ ہو ورنہ نہیں ۔ اور جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ آخری " نِسَآئِكُمْ " کی صفت ہے اُن کے نزدیک بیٹی کے ساتھ نکاح کرتے ہی اُس کی ماں حرام ہو جائے گی (بیٹی مدخولہ ہو یا نہ ہو) ۔

اس سے یہ حقیقت واضح ہوئی کہ شارع الفاظ سے جو مفہوم مراد لینا چاہتا ہے ، ان الفاظ سے استنباطِ احکام کرتے وقت اشتراک کی بنا پر اُس میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے ۔

کیا امر و نہی وجوب کے مقتضی ہیں ؟

امر و نہی کے ذریعے کسی بات کا حکم دیا جاتا ہے اور شرعی احکام سے مکلف کرنے کا مدار و انحصار بھی اسی بات پر ہے ۔ کیوں کہ شریعت نے جزا و سزا کو اوامر و نواہی پر مرتب کیا ہے ۔ علمائے اصول نے اوامر و نواہی سے متعلق بکثرت مسائل میں اختلاف کیا ہے ۔ پھر یہی اختلاف اُن کے دلائل سے احکام جزئیہ کا استنباط کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کے اختلاف کا موجب بنا ۔ ذیل میں امر و نہی سے متعلق اختلافی مسائل کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے ۔

اَمر : امر کا صیغہ جس بات پر دلالت کرتا ہے اس میں اختلاف پایا جاتا ہے ۔ مزید براں

یہ بات بھی متنازع فیہا ہے کہ آیا اَمر کا صیغہ فعل مامور کو فی الفور اور بتکرار ادا کرنے کا مقتضی ہوتا ہے یا نہیں؟ اور اسی طرح امر کے بیشتر مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے جن میں سے اہم مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ وہ امور جن پر اَمر کا صیغہ دلالت کرتا ہے:

اَمر کا صیغہ متعدد معانی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور اُن کے بارے میں فقہاء کے یہاں اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا وہ اِن معانی پر بالاشتراک دلالت کرتا ہے؛ گویا وہ ایک مشترک لفظ ہے جس سے مقصود معنیٰ قرینہ ہی سے سمجھا جا سکتا ہے یا اس کی دلالت ایک معنیٰ پر بطور حقیقت ہوتی ہے اور باقی پر مجازاً؛ نیز یہ کہ جس واحد معنیٰ پر وہ دلالت کرتا ہے وہ وجوب ہے یا نَدب یا اِباحت؛ یا یہ کہ اس کی اصل وضع تو عمومی طلب کے لیے ہوتی ہے اور پھر نوع کا تعین قرینہ کی مدد سے کیا جاتا ہے۔ پھر اس اختلاف کے نتیجہ میں اَوامر پر مبنی نصُوص کے مدلول کے بارے میں اختلاف پیدا ہو گیا جب کہ وہاں کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔

چنانچہ جن علماء کا موقف یہ ہے کہ امر کا صیغہ درحقیقت وجوب کے لیے ہوتا ہے اور دیگر معانی اس سے مجازاً مراد لیے جاتے ہیں اُن کے نزدیک امر کا ہر صیغہ جو مجرّد عن القرائن ہو اُسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ اور جو اسے حقیقۃً نُدب کے لیے قرار دیتا ہے وہ اسے نُدب پر محمول کرتا ہے۔ یہی حال باقی اختلاف کا ہے۔ اور جو اہل علم اس میں توقّف کے قائل ہیں وہ قرینہ کے پائے جانے تک اس میں توقف سے کام لیتے ہیں۔ قرآن و سنّت میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں۔

اس کی ایک مثال شہادت کا حکم ہے جو اس آیت میں دیا گیا ہے:

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَّ

پھر جب وہ اپنی میعاد کے قریب پہنچ جائیں تو یا تو اُن کو اچھی طرح سے زوجیت میں

اَشۡهِدُوۡا ذَوَیۡ عَدۡلٍ مِّنۡکُمۡ" (الطلاق : ۲)

رہنے دو) یا اچھی طرح سے علیحدہ کردو اور اپنے میں سے دو منصف کردوں کو گواہ بنالو۔

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ گواہ بنائے بغیر رجوع جائز نہیں۔ اور جو امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اُن کے نزدیک گواہ بنائے بغیر بھی رجوع صحیح ہے۔

اس کی اُمثلہ میں سے آیتِ مُداینہ (وہ آیت جس میں قرض کے لین دین کا ذکر کیا گیا ہے) کا یہ حصہ ہے:

"اِذَا تَدَایَنۡتُمۡ بِدَیۡنٍ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکۡتُبُوۡہُ...... وَاسۡتَشۡهِدُوۡا شَهِیۡدَیۡنِ مِنۡ رِّجَالِکُمۡ" (البقرۃ: ۲۸۲)

جب تم آپس میں کسی میعاد معین کے لیے قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو...... اور اپنے میں سے دو مردوں کو گواہ بنا لیا کرو۔

جو علماء امر کو وجوب کے لیے قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ قرض کی دستاویز لکھنا اور گواہ بنانا واجب ہے۔ کیوں کہ آیت میں اس کا حکم دیا گیا ہے۔ اور جو اہل علم امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اُن کے نزدیک دستاویز لکھنا اور گواہ بنانا مستحب اور افضل تو ہے مگر واجب نہیں ہے)۔

سنت میں اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو ولیمہ کے موقع پر ایک بکری ذبح کرنے کا حکم دیا۔ جیسا کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبدالرحمٰن بن عوف پر زردی کا نشان دیکھ کر فرمایا یہ کیا ہے؟ عرض کی یا رسول اللہ! میں نے سونے کی کچھ مقدار مہر میں دے کر شادی کی ہے۔ فرمایا "اللہ اسے تمہارے لیے مبارک کرے، ولیمہ کردو، خواہ ایک بکری کا ہی کیوں نہ ہو۔ (صحیح بخاری ومسلم اور الفاظ مسلم کے ہیں)

جو اہل علم امر کو وجوب کے لیے قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک ولیمہ میں ایک بکری ذبح کرنا واجب ہے۔ اور جو مستحب ٹھہراتے ہیں اُن کے یہاں ولیمہ مستحب ہے۔ اس قسم کی مثالیں بکثرت ہیں۔ مگر شریعت کے اوامر کا تلاش کرنے والا دیکھے گا کہ اکثر و بیشتر اُن اوامر کو ایسے قرائن محیط ہوتے ہیں جن سے مقصد و مراد کا تعین ہو جاتا ہے۔ اسی لیے تم دیکھو گے کہ اختلافی مسائل میں ہر شخص اپنی رائے کی تائید میں ایسے دلائل و قرائن پیش کرتا ہے جو خارج از نص ہوتے ہیں۔

۲۔ کیا امرِ مطلق تکرار کا مقتضی ہوتا ہے یا نہیں؟

اس میں چند اقوال ہیں،

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ امر تکرار و اعادہ پر نہیں صرف طلبِ ماہیت پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) امر ایسی تکرار پر دلالت کرتا ہے جو پوری عمر کو محیط ہوتی ہے۔ بشرطیکہ ماموربہ کی تعمیل اس زمانہ میں ممکن ہو۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ امر صرف ایک دفعہ تعمیل کرنے پر دلالت کرتا ہے تکرار پر نہیں۔

(۴) امرِ مطلق ایک دفعہ اور متعدد دفعات کے درمیان مشترک لفظی ہے، اور ان میں کسی ایک مفہوم کا تعین صرف قرینہ سے کیا جاتا ہے۔

(۵) علماء کی ایک جماعت اس ضمن میں توقف سے کام لیتی ہے اور کسی بات کی تعیین نہیں کرتی۔

(اصول الفقہ از ابوالنور زہیر ج ۲ ص ۱۵۲)

اس اختلاف کی تفصیل کتب اصول میں پائی جاتی ہے اور ہر شخص اپنے موقف کے اثبات میں دلائل پیش کرتا ہے پھر اس اصولی اختلاف کے نتیجہ میں فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا۔ (تخریج الفروع علی الاصول زنجانی ص ۲۲-۲۴)

مثلاً یہ اختلاف کہ آیا ایک تیمم سے دو فرض نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں یا نہیں؟ یہ اختلاف

امر کے صیغہ میں پیدا ہونے والے اختلاف پر مبنی ہے جو مندرجہ ذیل آیت میں استعمال کیا گیا ہے۔ قرآن میں فرمایا:

"إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ" تا آخر (المائدہ ۵: ۶)

جب تم نماز کے لیے اٹھو تو اپنا منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھو لیا کرو اور اپنے سروں کا مسح کیا کرو۔

جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ امر مطلق تکرار کا مقتضی ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک تیمم کے ساتھ دو فرض نمازیں ادا نہیں کی جا سکتیں۔ باقی رہا ایک وضو کے ساتھ دو یا زیادہ نمازیں ادا کرنا تو وہ دیگر دلائل سے ماخوذ ہے۔ مثلاً حضرت انسؓ کی یہ روایت کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک وضو کے ساتھ پانچ نمازیں ادا کر لیا کرتے تھے۔ (صحیح مسلم)

ان امثلہ میں سے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ غزوۂ خندق کے روز غروبِ آفتاب کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کفارِ قریش کو برا بھلا کہنے لگے۔ پھر کہا یا رسول اللہ! آفتاب غروب ہونے کو ہے اور میں ابھی تک عصر کی نماز ادا نہیں کر سکا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بخدا میں نے بھی ہنوز عصر کی نماز ادا نہیں کی۔ چنانچہ ہم نے حضورؐ کی رفاقت میں ایک جگہ پڑاؤ کیا۔ پھر آپ نے بھی وضو کیا اور ہم نے بھی اور عصر کی نماز غروبِ آفتاب کے بعد ادا کی۔ اس کے بعد مغرب کی نماز پڑھی۔ (صحیح بخاری)

جن علماء کا موقف یہ ہے کہ امر مطلق تکرار کا مقتضی نہیں اُن کے نزدیک ایک تیمم کے ساتھ دو نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں۔

۳۔ کیا امرِ مطلق فوری تعمیل کا مقتضی ہے یا تاخیر کا؟

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ امر مطلق تکرار کا فائدہ دیتا ہے وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ امرِ مطلق

فوری تعمیل کا مقتضی بھی ہوتا ہے۔ اور جو کہتے ہیں کہ امرِ مطلق تکرار کا تقاضا نہیں کرتا وہ اس ضمن میں مختلف الرائے ہیں کہ آیا یہ فوری تعمیل چاہتا ہے یا اس میں تاخیر کی بھی گنجائش ہے۔ اس میں چند اقوال ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ امرِ مطلق نہ فوری تعمیل کا مقتضی ہے اور نہ تاخیر کا۔ بلکہ وہ صرف طلبِ فعل کا تقاضا کرتا ہے (جلد ہو یا بدیر)۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وہ فوری تعمیل کا مقتضی ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ وہ دو باتوں میں سے ایک کا تقاضا کرتا ہے۔ اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص پہلی فرصت میں فعل کو انجام نہ دے سکے تو اُس میں فعل کے عزم کا پایا جانا یا اُس کی تعمیل کرنا ضروری ہے۔

(۴) چوتھا قول یہ ہے کہ امر فوری یا بتاخیر تعمیل کے درمیان مشترک ہے۔ اور قرینہ جس چیز کا مقتضی ہوتا ہے دونوں میں سے وہی مفہوم مراد لیا جاتا ہے۔

ان اقوال کے قائلین اپنے اپنے موقف کے اثبات میں دلائل پیش کرتے اور دوسروں کے دلائل کا اِبطال کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل کتبِ اصول میں موجود ہے۔

(اصول الفقہ از ابو النور زُہیر ج ۲ ص ۱۶۴)

پھر اس اُصولی اختلاف کی وجہ سے مندرجہ ذیل فروعی مسائل میں اختلاف رُونما ہوا:

اس اختلاف کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر مال کے نصاب پر ایک سال گزرنے کی بنا پر اس میں زکوٰۃ واجب ہو گئی۔ صاحبِ مال زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر بھی تھا، مگر اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اور مال تلف ہو گیا تو کیا وہ شخص اس کی ادائیگی کا ضامن ہو گا یا نہیں؟ جن علماء کے نزدیک امر فوری تعمیل کا مقتضی ہے اُن کے یہاں اس کی ادائیگی اس پر لازم ہے۔ اور جو کہتے ہیں کہ امر میں تاخیر کی گنجائش ہے اُن کے نزدیک اس پر ادائیگی لازم نہیں، اس لیے اس پر ہنوز زکوٰۃ فرض ہی نہیں ہوئی۔ (تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۲۲-۲۴)

میرے خیال میں قولِ اوّل راجح ہے۔ اس لیے کہ جب وہ ادائیگی پر قادر تھا تو زکوٰۃ اس پر فرض ہو گئی۔ اور ادائیگی میں تاخیر کرنے سے زکوٰۃ کے مستحقین کو نقصان پہنچتا ہے۔ جو لوگ زکوٰۃ کو واجب قرار نہیں دیتے اُن کا قول واضح نہیں۔ اس کی واضح تر مثال یہ ہے کہ ایک شخص نماز کا کچھ وقت گزرنے کے بعد فوت ہو گیا اور اس نے نماز ادا نہ کی تو کیا وہ گنہگار ہو گا یا نہیں ؟ یہ اختلاف مذکورہ صدر اصولی قاعدہ کے اختلاف پر مبنی ہے۔

۴۔ کیا مامور بہٖ فعل کو مکمل طور پر ادا کرنا ضروری ہے ؟

بعض علماء کے نزدیک مامور بہٖ فعل کو مکمل طور پر ادا کرنا واجب نہیں۔ بلکہ فعل کے کم از کم جزو کا ادا کرنا کافی ہے جس پر اُس فعل کا اطلاق کیا جا سکتا ہو۔ اس لیے کہ فعل کا کم از کم جزو یقینی ہے اور اس پر اضافہ مشکوک ہے۔

بخلاف ازیں بعض اہل علم کا موقف یہ ہے کہ اُس پورے فعل کو ادا کرنا واجب ہے جس پر مامور بہٖ فعل کا نام مشتمل ہو۔ اس لیے کہ اسم کا اِطلاق حقیقۃً پورے فعل پر کیا جاتا ہے، اور فعل کے کچھ حصے پر اس کا اِطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مطلق کلام کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے۔

مسئلہ زیرِ قلم کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ قرآن میں فرمایا

"وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" المائدہ - ۶) (اور اگر تم جنبی ہو تو نہا کر پاک ہو جایا کرو)

اب سوال یہ ہے کہ آیا اس غسل میں کلّی کرنا اور ناک میں پانی پہنچانا واجب ہے یا نہیں ؟ اس میں اختلاف پایا جاتا ہے جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ فعل کا نام جن امور پر مشتمل ہو اُن سب کی تکمیل ضروری ہے وہ کہتے ہیں کہ کلّی اور ناک میں پانی پہنچانا واجب ہے۔ اس لیے کہ ان کے بغیر طہارتِ کاملہ حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور جو لوگ اس کو تسلیم نہیں کرتے اُن کے نزدیک کلّی اور ناک کو پانی پہنچانا واجب نہیں۔ ان کے بغیر بھی آدمی کو "طاہر" قرار دیا جا سکتا ہے۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۲ - ۱۵)

یہ مسئلہ اُس مسئلے کے مماثل ہے جس کا حکم اِسم کے ساتھ معلق ہو۔ یعنی یہ کہ آیا حکم کی تکمیل اس بات پر موقوف ہے کہ اسم کے مُقتضا کا تحقق پوری طرح سے ہو جائے، یا اس کا تقرر اِسم کے کسی جزء کو شروع کرنے سے بھی ہو جائے گا؟ اِس مسئلہ میں یہ دو اقوال ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی کے پاس قربانی کے چند جانور ہوں جنہیں وہ ذبح کرنا چاہتا ہو، سوال یہ ہے کہ آیا ناخن تراشنے اور بال منڈانے کی ممانعت سب جانوروں کو ذبح کرتے تک باقی رہے گی یا صرف پہلے جانور کو ذبح کرنے سے یہ ممانعت زائل ہو جائے گی۔ اس مسئلہ میں یہ دو قول ہیں :

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ پہلے جانور کو ذبح کرنے کے ساتھ ہی ممانعت کا ازالہ ہو جائے گا اور وہ حجامت بنوا سکے گا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ پہلا جانور ذبح کرنے سے نہی کا ازالہ نہیں ہوگا اور تمام جانور ذبح کرنے تک وہ حجامت نہیں بنوا سکے گا۔

یہ دونوں اقوال مذکورہ صدر اصولی قاعدہ میں پائے جانے والے اختلاف پر مبنی ہیں۔

(التمہید للاسنوی ص ۷۰)

نہی :

سابق الذکر اختلاف نہی کے بارے میں بھی پایا جاتا ہے اور جو کچھ اُس کے بارے میں کہا گیا وہ یہاں بھی کہا جا سکتا ہے۔

چنانچہ اس بات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ نہی کا صیغہ کس چیز پر دلالت کرتا ہے۔

(۱) ایک قول یہ ہے کہ نہی کا صیغہ تحریم پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ کراہت کا آئینہ دار ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ نہی کا صیغہ حُرمت و کراہت کے مابین جو قدر مشترک ہے اُس پر دلالت کرتا ہے یعنی ترکِ فعل کا مطالبہ۔ اس طرح نہی کا صیغہ دونوں کے درمیان مشترک معنوی یا مشترک لفظی کی حیثیت رکھتا ہے۔

(۴) اس کے بارے میں چوتھا قول اُن علماء کا ہے جو توقف سے کام لیتے ہیں اور کسی معین رائے کا اظہار نہیں کرتے۔ (اصول الفقہ ابوالنور زہیر ج ۲ ص ۱۰۸)

ہر قول کے قائلین اپنے موقف کے اثبات میں دلائل پیش کرتے اور مخالفین کے دلائل کی تردید کرتے ہیں۔ اس کا تذکرہ ہمارے لیے طوالت کا موجب ہے اور ہم اس کا ذکر کر کے اپنے موضوع سے باہر جانا نہیں چاہتے۔ مزعومہ صدر اصولی اختلاف فروعی مسائل میں اختلاف کا موجب بنا، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اس بات کی مثال کہ نہی کے صیغے کا مدلول کیا ہے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ شہری آدمی دیہاتی کا سودا فروخت کرے۔ آپؐ نے یہ بھی فرمایا کہ قیمت بڑھانے کے لیے بولی نہ دیا کرو اور کوئی شخص اپنے (مسلمان بھائی) کے سودے پر سودا نہ کرے (صحیح بخاری و مسلم) (اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۱۲۳) بدایۃ المجتہد لابن رشد ج ۲ ص ۱۶۵-۱۶۸)

جن علماء کا موقف یہ ہے کہ نہی تحریم کی مقتضی ہے اُن کے نزدیک یہ بیع باطل اور بے اثر ہے۔ اور جو اسے کراہت پر محمول کرتے ہیں وہ اسے صحیح قرار دیتے اور اس کے نتائج کو اس پر مرتب کرتے ہیں۔ بکثرت علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ نہی اگرچہ تحریم کے لیے ہوتی ہے مگر اس سے منہی عنہ کا فساد و بطلان لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ جس چیز سے روکا گیا ہے وہ عقدِ بیع سے خارج ہے۔ اور جو چیز ایسی ہو وہ فساد و بطلان کی موجب نہیں ہوتی۔ اس نوع کی بکثرت مثالیں موجود ہیں۔ (بدایۃ المجتہد لابن رشد ج ۲ ص ۱۶۹۔ اسباب اختلاف الفقہاء از علی خفیف ص ۱۳۰)

جو کچھ امر کے بارے میں کہا گیا وہ یہاں بھی کہا جا سکتا ہے۔ اور وہ یوں کہ اکثر و بیشتر نصوص ایسے قرائن سے خالی نہیں ہوتیں جو مقصد و مدعا کی تعیین کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام فقہاء اپنے موقف کو خارج دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔

نہی کی دلالت علی الفساد: اس میں چند اقوال ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ نہی فساد پر دلالت نہیں کرتی۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ نہی علی الاطلاق فساد پر دلالت کرتی ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ نہی عبادت میں فساد پر دلالت کرتی ہے معاملات میں نہیں۔

(۴) عبادات ہوں یا معاملات نہی دونوں میں فساد پر دلالت کرتی ہے۔ جب تک کہ نہی کا تعلق کسی ایسے امر کے ساتھ نہ ہو جو عقد سے متصل نہ ہو بلکہ اُس سے الگ ہو۔ مثلاً جمعہ کے روز اذان کے وقت خرید و فروخت کی مخالفت۔

یہ اختلاف مع دلائل کتبِ اصول میں مذکور ہے۔ (اصول الفقہ از ابوالنور زہیر ج ۲ ص ۱۸۲-۱۸۶)

اس اُصولی اختلاف کی وجہ سے مندرجہ ذیل فروعی مسائل میں اختلاف رُونما ہوا:

(۱) اس مسئلہ میں اختلاف کہ جمعہ کے روز اذان کے وقت جو خرید و فروخت کی جائے وہ درست ہے یا نہیں؟ قرآن میں فرمایا:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ" (الجمعہ، ۲)

اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے تو خدا کی یاد (نماز) کے لیے جلدی کرو اور (خرید و فروخت) ترک کردو اگر سمجھو تو یہ تمہارے حق میں بہتر ہے۔

علماء کی ایک جماعت کے نزدیک یہ بیع صحیح ہے اور اس کے نتائج اس پر مترتب ہونگے مگر علماء کا دوسرا گروہ اسے فاسد قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ بیع سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتی۔ یہ اختلاف نہی میں پیدا ہونے والے اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا وہ فساد پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ جن لوگوں کے نزدیک نہی مطلقاً فساد پر دلالت کرتی ہے اُن کے نزدیک یہ بیع صحیح نہیں بلکہ اسے فسخ قرار دیا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ شارع کے حکم کے خلاف واقع ہوئی ہے۔ اور جو لوگ کہتے ہیں کہ نہی جب ایسے کام سے متعلق ہو جو عقد سے متصل مگر اُس کے ساتھ لازم نہ ہو تو وہ فساد کی مقتضی نہیں ہوتی اُن کے نزدیک یہ بیع صحیح اور ملکیت کی موجب ہے۔

(اسباب اختلاف الفقہاء ص ۱۲۹)

(۲) اس کی دوسری مثال وہ اختلاف ہے جو ایام تشریق کا روزہ رکھنے کے بارے میں پایا جاتا ہے۔ ایام تشریق کے روزہ کی ممانعت کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں۔ اُن میں سے ایک حدیث کو نُبیشہؓ الہذلی نے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ایام تشریق کھانے پینے اور اللہ کا ذکر کرنے کے دن ہیں"۔ (صحیح مسلم)

ایک اور حدیث کو امام بخاری نے حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کیا ہے کہ "ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی اجازت نہیں مگر صرف اس شخص کو جس کے پاس قربانی کا جانور نہ ہو"
(صحیح بخاری)

ایام تشریق کے روزے کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض علماء ممانعت کی وجہ سے اس کو ناروا قرار دیتے ہیں۔ علماء کی دوسری جماعت کہتی ہے کہ ایام تشریق کے روزے بذات خود مشروع ہیں، مگر ایک عارض کی وجہ سے ممنوع ہیں۔ اور وہ عارض وقت ہے (یعنی ایام تشریق کا ہونا) اسی لیے ایام تشریق کے روزوں کی نذر مانی جاسکتی ہے۔ مگر یہ روزے ایام تشریق کے علاوہ دوسرے ایام میں رکھے جائیں گے۔ اور اگر انہی ایام میں نذر کے روزے رکھ لیے تو نذر پوری ہو جائے گی۔ مگر روزہ رکھنے والا گنہگار ہوگا۔ (اسباب اختلاف الفقہا۔ از علی الخفیف ص ۱۲۹)

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ نہی مطلقاً فساد پر دلالت کرتی ہے یا صرف عبادات میں فساد پر دلالت کرتی ہے اُن کے نزدیک یہ روزے باطل ہیں اور ان سے نذر پوری نہیں ہوگی۔ اور جو اہل علم کہتے ہیں کہ نہی فساد پر دلالت نہیں کرتی اُن کے نزدیک ان دنوں میں روزے رکھنا صحیح ہے اور ان سے نذر پوری ہو جائے گی۔

مزید براں ایام تشریق کے روزوں میں اختلاف کی وجہ ایک اور بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "ایام تشریق کھانے پینے کے ایام ہیں" دو مفہوم رکھتا ہے ایک یہ کہ اسے وجوب پر محمول کیا جائے، اور دوسرا یہ کہ اسے مستحب سمجھا جائے۔ چنانچہ جو اہل علم اسے وجوب پر محمول کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ان دنوں میں روزے رکھنا حرام ہے۔ اور جو علماء

اسے استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ روزے مکروہ ہیں۔"

(بدایۃ المجتہد لابن رُشد ج ۱ ص ۳۰۹)

کیا ترکِ فعل اَقسامِ فعل میں سے ہے؟

ترکِ فعل کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ بھی فعل ہی کی ایک قسم ہے، جب کہ دوسری جماعت اسے فعل قرار نہیں دیتی بعض علماء کے نزدیک اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے آدمی کو آگ یا پانی میں ڈوبا ہوا دیکھے جس سے رہائی اس کے لیے ممکن نہ ہو اور وہ اسے اسی حالت میں رہنے دے یہاں تک کہ وہ مرجائے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسا شخص کیا گنہگار بھی ہوگا اور ضامن بھی؟ یا یہ کہ نہ تو گنہگار ہوگا اور نہ ہی ضامن ہوگا؟

اس میں دو اقوال ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ وہ گنہگار بھی ہوگا اور ضامن بھی۔

(۲) دوسرا یہ کہ نہ تو ضامن ہوگا اور نہ گنہگار۔

یہ اختلاف اصولی قاعدہ میں پائے جانے والے اختلاف پر مبنی ہے:

(۱) جو اہل علم کہتے ہیں کہ ترکِ فعل بھی اقسامِ فعل میں سے ہے، وہ اسے گنہگار اور ضامن ٹھہراتے ہیں۔

(۲) اور جو کہتے ہیں کہ ترکِ فعل اقسامِ فعل میں سے نہیں وہ اسے نہ تو ضامن ٹھہراتے ہیں نہ گنہگار۔

اس کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کی طلاق کو معصیت کے ساتھ معلق کرے (مثلاً کہے کہ اگر تو نے معصیت کا ارتکاب کیا تو تجھے طلاق) اور بیوی روزہ نہ رکھے یا نماز نہ پڑھے تو کیا اُسے طلاق ہوجائے گی؟

جو علماء ترک فعل کو فعل قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ بیوی مطلقہ ہوجائے گی۔ اور جو

ترکِ فعل کو فعل پر محمول نہیں کرتے اُن کے یہاں بیوی مطلقہ نہیں ہوگی۔

(التمہید للاسنوی ص ۸۲-۸۳ - القواعد والفوائد الاصولیۃ لابن اللحام ص ۶۲-۶۳)

العام

عموم کے بعض مسائل میں علمائے اصول نے اختلاف کیا ہے۔ پھر اس اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا۔

اختلاف کے اہم نکات حسب ذیل ہیں:

(۱) پہلا اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ جس عام کی تخصیص نہ ہوئی ہو آیا اس کی دلالت اس کے تمام افراد پر قطعی ہے یا ظنی؟

(ا) جمہور کے نزدیک اس کی دلالت ظنی ہے۔ اس لیے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔ مشہور منقولہ ہے کہ "کوئی عام ایسا نہیں جس کی تخصیص نہ ہوئی ہو" چند مستثنیات کو نظر انداز کرتے ہوئے۔

(ب) احناف کا موقف یہ ہے کہ عام کی دلالت ہر فرد معین پر قطعی ہوتی ہے ظنی نہیں۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ عموم کے لیے معین الفاظ وضع کئے گئے ہیں۔ اور لفظ کو جب کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو تو اس کی دلالت اس معنی پر قطعی ہوتی ہے۔ جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

فریقین کے دلائل و مباحث کتب اصول میں تفصیلاً مرقوم ہیں:

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۳، ۴، ۱۷۔

مصادر التشریع الاسلامی ادیب صالح ص ۲۰۳-۲۰۷)

مندرجہ ذیل مسائل میں اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے:

ا۔ ظنّی دلیل سے تخصیص العام کا جواز :

حنفیہ اس کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس لیے کہ عام کی تخصیص اُس سے معارض ہوتی ہے اور دلیلِ ظنّی قطعی کی معارض نہیں ہو سکتی۔

البتہ جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ اُن کے نزدیک عام کی دلالت قطعی نہیں ہوتی۔ مگر اس ضمن میں جمہور کی رائے راجح ہے۔ کیونکہ صحابہ اخبارِ آحاد کے ساتھ قرآن کی تخصیص کیا کرتے تھے۔ نیز اس لیے کہ خبرِ واحد کے ساتھ عام کی تخصیص کرنے کی صورت میں دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور خبرِ واحد کے ساتھ تخصیص نہ کرنے کی حالت میں صرف عام پر عمل کیا جاتا ہے اور اخبارِ آحاد بے کار ہو کر رہ جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہر دو دلائل پر عمل کرنا۔ اگرچہ بعض وجوہ کی بنا پر ہو —— دونوں میں سے ایک کو چھوڑ دینے سے بہتر ہے۔

(اصول الفقہ از ابو النور زہیر ج ۳ ص ۲۹۹ - ۳۰۲)

بنا بریں فقہاء نے بعض فروعی مسائل میں اختلاف کیا ہے۔ جن میں سے چند اختلافی مسائل حسب ذیل ہیں : (اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۱۴۰)

مثلاً یہ مسئلہ کہ اگر ایک مسلم کسی جانور کو ذبح کرتے وقت دانستہ اس پر تکبیر نہ پڑھے تو کیا اُس کے ذبیحہ کو کھانا جائز ہے یا نہیں ؟

شافعیہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مندرجہ ذیل آیت کریمہ :

"وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ" (الانعام - ۱۲۱)

(اور جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اُسے مت کھاؤ کہ یہ گناہ ہے)

کی تخصیص اس حدیث سے کی گئی ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

"جب مسلم کسی جانور کو ذبح کرے اور اس پر تکبیر نہ پڑھے تو اسے کھا لیا کرو۔ کیونکہ

مسلم کے اندر اللہ کے ناموں میں سے ایک نام پایا جاتا ہے۔"

(دار قطنی۔المہذب ج ۱ ص ۲۵۲)

اس حدیث کا ایک شاہد مراسیلِ ابی داؤد میں موجود ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:
"مسلم کا ذبیحہ حلال ہے، اُس نے اُس پر تکبیر پڑھی ہو یا نہ پڑھی" اس کے راوی ثقہ ہیں۔

(بلوغ المرام لابن حجر ص ۲۳۰)

احناف کے نزدیک یہ ذبیحہ اس لیے حلال نہیں کہ اُن کے نزدیک یہ حدیث مذکورہ صدر آیت کی مخصص نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ حدیث ظنی ہے اور آیت قطعی، اور قطعی کی تخصیص ظنی کے ساتھ جائز نہیں۔ (شرح القدوری ص ۲۶۶)

ابن رُشد نے اس اختلاف کا ایک اور سبب بھی ذکر کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ یہ آیت حضرت عائشہ رض کی اس روایت کی معارض ہے کہ "چند لوگوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ بعض آدمی ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں اور ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ انھوں نے اس پر تکبیر پڑھی ہے یا نہیں" آپ نے فرمایا "تم اللہ کا نام لے کر اُسے کھا لیا کرو۔"

(صحیح بخاری۔ بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۴۴۸)

جس پر تکبیر نہ پڑھی گئی ہو لوگ اسے حلال نہیں ٹھہراتے وہ کہتے ہیں کہ مذکورہ صدر آیت اِس حدیث کی ناسخ ہے۔ مگر امام شافعیؒ اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیوں کہ حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ مدینہ میں پیش آیا، جب کہ تکبیر کے ذکر پر مشتمل آیت مکی ہے۔ اس لیے امام شافعی نے آیت و حدیث میں جمع و تطبیق کا مسلک اختیار کیا ہے۔ اور وہ یوں کہ تکبیر پڑھنے کے حکم کو ندب پر محمول کیا جائے (یعنی اگر تکبیر پڑھ لی جائے تو بہتر ہے)، الغرض متروک التسمیہ کو کھانے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے اور ہر گروہ اپنے موقف کے اثبات میں دلائل پیش کرتا ہے۔

خلاصہ: مسئلہ زیرِ قلم میں اختلافی آراء کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

پہلا قول: علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جس جانور پر تکبیر نہ پڑھی گئی ہو اُسے کھانا مطلقاً جائز نہیں۔ خواہ تکبیر دانستہ نہ پڑھی گئی ہو یا سہواً۔ اس کی دلیل سابق الذکر آیت کریمہ۔

(تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۱۶۹)

شکار کے بارے میں یہ آیت بھی قرآن میں موجود ہے:

"فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ"	(تو جو شکار وہ تمہارے لیے پکڑ رکھیں اُس کو کھا لیا کرو اور (شکاری جانوروں کو چھوڑتے وقت) اللہ کا نام لیا کرو۔)
(المائدہ : ۴)	

نیز وہ اُن احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں ذبح کرتے وقت اور شکاری جانور کو چھوڑتے وقت تکبیر پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب تو اپنے کُتے کو چھوڑے تو اس پر تکبیر پڑھ لیا کرو۔ اگر وہ شکار کو تمہارے لیے سنبھال رکھے اور تو اُسے زندہ پائے تو اسے ذبح کر لو۔ اور اگر اُس نے جانور کو قتل کر دیا ہو مگر اُس میں سے کھایا نہ ہو تو اسے کھا لو۔ اور اگر تم اپنے کتے کے ساتھ کوئی اور کتا پاؤ اور اُس نے شکار کے جانور کو مار دیا ہو تو اسے مت کھاؤ۔ کیوں کہ تجھے معلوم نہیں کہ دونوں کتوں میں سے کس نے اُسے قتل کیا ہے۔ اور اگر تم تیر چلانے لگو تو تکبیر پڑھ لیا کرو۔ اگر شکار ایک دن غائب رہے اور تم اُس میں صرف اپنے تیر کا نشان پاؤ تو اگر چاہو اُسے کھا لو۔ اور اگر شکار کو پانی میں ڈوبا ہوا پاؤ تو اسے مت کھاؤ۔" (صحیح بخاری ومسلم اور الفاظ مسلم کے ہیں) و دیگر احادیثِ صحیحہ جو اس ضمن میں وارد ہوئی ہیں۔

دوسرا قول: دوسرا قول یہ ہے کہ تکبیر شرط نہیں بلکہ مستحب ہے۔ اگر عمداً یا سہواً تکبیر نہ پڑھی گئی ہو تو کچھ مضائقہ نہیں۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔ انھوں نے آیت کریمہ "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" (المائدہ - ۲) میں نہی کو اس صورت پر محمول کیا ہے۔

جب کسی جانور کو غیر اللہ کی رضا کے لیے ذبح کیا گیا ہو یا وہ جانور مرا ہوا ہو۔ اس کی دلیل

یہ آیت ہے:

"اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهٖ" (یا کوئی گناہ کی چیز ہو کہ اُس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو)
(الانعام - ۱۴۵)

اس قول کے قائلین ابن عباسؓ کی سابق الذکر اِس روایت سے بھی استناد کرتے ہیں کہ "جب مسلم کسی جانور کو ذبح کرے اور اس پر تکبیر نہ پڑھے تو اُسے کھا لینا چاہیئے۔ کیوں کہ مسلم کے اندر اللہ کے ناموں میں سے ایک نام پایا جاتا ہے" (دار قطنی)

نیز اس روایت سے استشہاد کرتے ہیں جس کو ابوداؤد نے مراسیل میں بطریق ثور بن یزید از الصلت السدوسی مولیٰ سوید بن میمون ـــــ یکے از تابعین، جن کا تذکرہ ابو حاتم بن حبان نے اپنی کتاب الثقات میں کیا ہے ـــــ روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مسلم کا ذبیحہ حلال ہے، خواہ اس نے تکبیر پڑھی ہو یا نہ پڑھی ہو۔ کیوں کہ اگر وہ کسی کے نام کا ذکر کرے گا تو وہ اللہ ہی کا نام ہوگا۔"

تیسرا قول: تیسرا قول یہ ہے کہ اگر بھول کر تکبیر نہ پڑھے تو کچھ مضائقہ نہیں، اور اگر عمداً نہ پڑھے تو وہ حلال نہیں۔

امام مالک، احمد، ابو حنیفہ اور دیگر ائمہ کا یہی مذہب مشہور ہے۔ یہ حضرات اپنے موقف کے اثبات میں حضرت ابن عباسؓ کی اِس روایت سے بھی احتجاج کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مسلم کے لیے اُس کا نام ہی کافی ہے۔ اگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام ذکر کرنا بھول جائے تو اللہ کا نام لے کر اسے کھائے۔" (بیہقی، دار قطنی) اس کی سند میں ایک ایسا راوی بھی ہے جس کا حافظہ کمزور ہے۔ مزید براں اس کی سند میں محمد بن یزید بن سنان راوی ہے جو اگرچہ سچ بولتا ہے مگر اُس کا حافظہ کمزور ہے۔

علاوہ بریں عبدالرزاق نے اس کو بسندِ صحیح ابن عباسؓ سے موقوفاً روایت کیا ہے۔ ابن کثیر کہتے ہیں کہ اس کو مرفوع حدیث کہنا غلط ہے۔ (بلوغ المرام لابن حجر ص ۲۳۰۔ تفسیر ابن کثیر ج ۲ ص ۱۷۰ مطبوعہ عیسیٰ الحلبی)

اس مسئلہ کے اثبات میں اُس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے جس کو ابن ماجہ نے متعدد طرق سے بطریق ابن عباس و ابوہریرہ و دیگر صحابہ رضوان اللہ علیہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے میری اُمت سے خطاء و نسیان اور اُس امر کو معاف کر دیا ہے جس پر اُن کو مجبور کیا گیا ہو۔"

اس مسئلہ میں راجح قول ثالث ہے۔ جن احادیث سے قولِ ثانی کے قائلین نے استدلال کیا ہے وہ ضعیف ہیں۔ اور جو شخص ذبح کرتے وقت تکبیر پڑھنا بھول جائے اُسے فاسق نہیں کہا جاتا۔ اور اس امت سے نسیان کو معاف کر دیا گیا ہے۔ پس تمام دلائلِ صحیحہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر ذبح کے وقت تکبیر پڑھنا یاد ہو (بھولا نہ ہو) تو ذبح کے لیے یہ شرط اور واجب ہے۔

اخبارِ آحاد سے تخصیصِ قرآن کی مثال میں مندرجہ ذیل احادیث کو بھی پیش کیا جا سکتا ہے:

(۱) ابو السنابل کی روایت جو سُبیعہ کے واقعہ میں مذکور ہے اور جس سے آیت

"وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا" (البقرۃ: ۲۳۴) جو لوگ تم میں سے فوت ہو جائیں اور بیویاں کو چھوڑ جائیں۔

(یعنی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ فوت شدہ خاوند والی بیوی کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔ حدیث نے اس کی تخصیص کر دی کہ اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت وضعِ حمل ہے۔ چار ماہ دس دن نہیں)

(۲) وہ حدیث جس میں مذکور ہے کہ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بیک وقت نکاح کیا جا سکتا۔ حالانکہ آیت کریمہ:

"وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ" (النساء: ۲۴) (ان کے ماسوا دیگر عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں)

(آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق الذکر محرمات کے سوا دیگر تمام عورتیں حلال ہیں۔ حدیث نے اس کی تخصیص کر دی کہ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بیک وقت نکاح کرنا بھی محرمات میں

شامل ہے)۔

(۳) حدیث میں مذکور ہے کہ حرمتِ رضاعت تب ثابت ہوتی ہے جب کہ بچہ پانچ مرتبہ عورت کے پستان سے دودھ پیے۔ جب کہ مذکورہ ذیل آیت میں مطلق رضاعت کا ذکر کیا گیا ہے اس طرح یہ حدیث مندرجہ ذیل آیت کی مخصص ہے۔ قرآن میں فرمایا

"وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِىْٓ اَرْضَعْنَكُمْ" (تمہاری وہ مائیں بھی حرام ہیں جو تمہیں دودھ پلائیں)۔ (النساء: ۲۳)

۲۔ جب خاص وعام باہم متعارض ہوں:

(ا) چونکہ جمہور کے نزدیک عام ظنی ہے اس لیے وہ خاص کو عام پر ترجیح دیتے اور خاص سے عام کی تخصیص کرتے ہیں۔ بایں طور خاص کو چھوڑ کر دوسری جگہ عام کی تعمیل کرتے ہیں۔

(ب) حنفیہ کے نزدیک چونکہ عام وخاص مدلول قطعی ہیں اس لیے وہ دونوں کے مدلول پر تعارض کا حکم صادر کرتے ہیں۔

بنا بریں اگر خاص عام کے فوراً بعد بلاتاخیر وارد ہو تو وہ عام کا مخصص ہوگا۔ اور اگر خاص تاخیر کے ساتھ عام کے بعد آئے تو وہ عام کا ناسخ ہوگا۔ اور اگر خاص کے وارد ہونے کا وقت معلوم نہ ہو تو مرجحات کو دیکھ کر راجح پر عمل کیا جائے گا۔ اگر دونوں میں سے کسی کو بھی ترجیح حاصل نہ ہو تو دونوں میں سے کسی پر بھی عمل نہیں کیا جائے گا اور دونوں ساقط العمل ہوں گے۔ (اصول السرخسی ج ۱ ص ۱۴۲۔ مصادر التشریع الاسلامی از ڈاکٹر ادیب صالح ص ۲۶۵ التوضیح مع التلویح ج ۱ ص ۴۱۔ اسباب اختلاف الفقہاء ص ۱۳۸۔ ۱۴۰)

اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو سالم بن عبداللہ نے اپنے والد سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو کھیت بارش اور چشموں سے سیراب ہوتا ہو یا آبپاشی کا محتاج نہ ہو اُس میں ۱/۱۰ اور جس کو سینچ کر سیراب کیا جائے اُس میں ۱/۲۰ واجب ہے" (صحیح بخاری)

اور ابوداؤد میں ہے کہ جب زمین مرطوب ہو (اور آبپاشی کی محتاج نہ ہو) تو اس میں ۱/۱۰ ہے اور اگر اُس کی آبپاشی سانڈنی کے ذریعہ کی گئی ہو یا اسے سینچا گیا ہو تو اس میں ۱/۲۰ ہے۔ حضرت جابرؓ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ "اگر چاندی پانچ اُوقیہ سے کم ہو تو اس میں زکوٰۃ نہیں۔ اسی طرح پانچ سے کم اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ وَسق سے کم کھجوروں میں زکوٰۃ نہیں (صحیح مسلم) حضرت ابو سعیدؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ "پانچ وَسق سے کم کھجوروں یا غلے میں زکوٰۃ نہیں ہے۔" ابو سعید کی روایت متفق علیہ ہے۔ (بلوغ المرام ص ۱۲۴)

مذکورہ بالا احادیث میں سے پہلی حدیث وجوبِ زکوٰۃ کے بارے میں عام اور مطلق ہے اُس میں کوئی حد مقرر نہیں کی گئی۔ دوسری حدیث خاص ہے، اُس سے مستفاد ہوتا ہے کہ پانچ وَسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ جمہور اہل علم چونکہ خاص کو ترجیح دیتے اور اس کے ساتھ عام کی تخصیص کرتے ہیں، اس لیے اُن کے نزدیک حدیث خاص مقدم ہے۔ اس لیے کہ عام ظنی الدلالت ہے اور خاص قطعی الدلالت۔ حدیث خاص میں نصاب کی شرط عائد کی گئی ہے اور اس کے ساتھ وہ حدیثِ عام کی تخصیص کرتے ہیں۔ اس لیے اُن کے نزدیک پانچ وَسق سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ سے صاحبین کا اختلاف :

حنفیہ کے نزدیک عام چونکہ قطعی الدلالت ہوتا ہے اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں احادیث باہم متعارض ہیں۔ بنابریں وہ احتیاط اور شہرت کی وجہ سے حدیث عام پر عمل کرتے ہیں صاحبین اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کرتے اور نصاب کی شرط عائد کرتے ہیں۔[1]

---

[1] الھدایہ فتح القدیر ج ۲ ص ۳۔ شرح مسلم للنووی ج ، ص ۵۴۔ بدایۃ المجتہد ج ا ص ۲۶۵۔ شرح القدوری ص ۷۷۔ ۷۸

۳۔ عموم کے بعض صیغہ جات اور اُن کے مدلول میں اختلاف :

عموم کے بعض صیغہ جات کی دلالت کے بارے میں علمائے اصول نے اختلاف کیا ہے۔
مثلاً یہ اختلاف کہ "مَن" کا لفظ اگر شرط واقع ہو تو کیا اس میں مذکر و مونث دونوں شامل ہوتے ہیں یا نہیں ؟

امام شافعی اور اُن کے ہمنوا کہتے ہیں کہ یہ لفظ سب کو شامل ہے۔

بخلاف ازیں حنفیہ اس کو " ذکور" (مردوں) کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں۔

اس اصولی اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ مرتد عورت کے قتل کے بارے میں اختلاف پیدا ہوا
حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

" مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهٗ فَاقْتُلُوْهُ " (جو اپنا دین تبدیل کرے اُسے قتل کر دو)

(صحیح بخاری)

جمہور کا قول ہے کہ مرتدہ کو قتل کیا جائے، اُن کے یہاں وجوبِ قتل کے اعتبار سے مرد و عورت میں کچھ فرق نہیں۔ اُن کی دلیل سابق الذکر حدیث ہے۔ نیز وہ حدیث جس کو وکیع نے بطریق اعمش از عبد اللہ بن مرہ از مسروق از عبد اللہؓ روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مسلم کی خون ریزی صرف تین امور کی بنا پر جائز ہے (۱) شادی شدہ زانی (۲) اگر کسی کو قتل کرے تو (۳) اپنے دین اور ملتِ اسلامیہ کو چھوڑ دینے والا (صحیح بخاری و مسلم و دیگر احادیث و آثار۔

حنفیہ کے نزدیک مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جا سکتا :

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ حدیث کے الفاظ اس کے متحمل نہیں ہیں۔ بلکہ اسے قید کیا جائے اور پیٹا جائے۔ حنفیہ اُسے کافرہ اصلیہ پر قیاس

کرتے اور کہتے ہیں کہ جب اُسے اصلی کفر کی بنا پر قتل نہیں کیا جا سکتا تو بعد میں عارض ہونے والے کفر کی بنا پر کیسے قتل کر سکتے ہیں؟ یہی حال بچے کا بھی ہے (کہ کفر کی بنا پر اُسے قتل نہیں کیا جا سکتا)۔ وہ اس بات سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اس کو ابن ماجہ کے سوا سب محدثین نے بطریق نافع از ابن عمرؓ روایت کیا ہے کہ بعض غزوات میں ایک عورت کی لاش دیکھی گئی تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خواتین اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا۔ دیگر احادیث میں بھی عورتوں کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

مگر سابق الذکر دلائل کی بنا پر جمہور کا قول راجح ہے۔ آپ نے جن کافر عورتوں کو قتل سے منع فرمایا ہے اس سے پیدائشی کافر عورتیں مراد ہیں کہ دورانِ جنگ انہیں قتل کیا جائے۔ اس لیے کہ وہ سب احادیث باب القتال میں وارد ہوئی ہیں۔

(المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۵۱۶، تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۷۸-۱۷۹۔ بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۴۵۹، نیل الاوطار ج ۷ ص ۲۰۴-۲۰۳، نصب الرایہ ج ۳ ص ۳۸۶-۳۸۸)

۴۔ جو فیصلہ ایک خاص واقعہ میں کیا گیا ہو اُس کے بارے میں اختلاف:

جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص واقعہ اور کسی خاص شخص کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر کیا ہو اور اس کی علت بھی ذکر کر دی ہو، اور اس امر کا احتمال ہو کہ یہ علت صاحب واقعہ کے ساتھ مخصوص ہے تو کیا اس کو ایک عام فیصلہ قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں مندرجہ ذیل اختلافی اقوال ہیں:

(۱) امام شافعی اور اُن کے ہمنوا اس کو عام فیصلہ قرار نہیں دیتے۔

(۲) حنفیہ کے نزدیک اس میں تعمیم واجب ہے بشرطیکہ نیا پیش آنے والا واقعہ اس کے مماثل ہو۔

اس مسئلہ کی فرع یہ ہے کہ ماعزؓ کے واقعہ پر قیاس کرتے ہوئے کیا زنا کے اقرار میں تکرار واجب ہے یا نہیں؟ اس واقعہ کو حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کیا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف فرما تھے کہ مسلمانوں میں سے ایک شخص آیا اور آپ کو پکار کر کہا کہ میں نے زنا کا ارتکاب کیا ہے۔ آپ نے اس سے اعراض فرمایا۔ پھر اس نے آپ کے سامنے آکر کہا کہ یا رسول اللہ! میں نے زنا کیا ہے۔ آپ نے پھر اعراض فرمایا۔ حتیٰ کہ چار مرتبہ اسی طرح ہوا جب وہ اپنے بارے میں چار دفعہ شہادت دے چکا تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مخاطب کرکے اُسے فرمایا "کیا تم پاگل تو نہیں ہو؟" اس نے کہا "نہیں" فرمایا "کیا تم شادی شدہ ہو؟" اس نے کہا "جی ہاں!" رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اسے لے جاکر سنگسار کردو۔" (صحیح بخاری ومسلم)

امام ابوحنیفہ رح نے ماعزؓ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے اقرارِ زنا کے تکرار کی شرط عائد کی ہے۔ مگر امام شافعی کے نزدیک تکرار شرط نہیں، جس طرح دیگر امور کے اقرار میں تکرار کی شرط نہیں ہے۔ (تخریج الفروع علی الاصول ص ۱۸۱۔ بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۴۳۸۔ ۴۳۹)

اور جیسا کہ ابوہریرہؓ اور زید بن خالد الجُہَنیؓ کی روایت میں ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اے اُنیس اس شخص کی بیوی کے یہاں جاؤ اور اگر وہ زنا کا اعتراف کرے تو اسے سنگسار کردو۔ چنانچہ اُس نے اُس عورت کو سنگسار کردیا۔"

۵۔ کیا قولِ صحابی عموم کا فائدہ دیتا ہے؟

جب صحابی کہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں بات سے منع فرمایا یا فلاں بات کا فیصلہ کیا تو کیا یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں حسب ذیل اختلافی اقوال ہیں:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ یہ عموم کا فائدہ نہیں دیتا۔ اس لیے کہ دلیل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ ہے جس کا ذکر کیا گیا، صحابی کا ذکر کرنا دلیل نہیں ہے۔ کیوں کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ صحابی نے ایک خاص واقعہ کا مشاہدہ کیا ہو اور اُسے عموم پر محمول کیا۔ یہ بھی ممکن ہے

کہ صحابی نے خاص الفاظ سنے مگر اسے عام سمجھ کر بیان کیا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ اس لیے کہ بیان کنندہ فصیح اللسان عربی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ دین دار اور متقی بھی ہے۔ اس لیے اس سے مذکورہ صدر دونوں احتمال کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ (اصول الفقہ از ابو النور زہیر ج ۲ ص ۲۲۴-۲۲۵)

اس اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اس طرح کے جو عام الفاظ وارد ہوں آیا ان سے استدلال کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ مثلاً حضرت عائشہؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ کا یہ قول کہ "رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی اجازت صرف ان لوگوں کو دی جن کے پاس قربانی کا جانور نہ تھا۔" (صحیح بخاری)

جن لوگوں کا قول ہے کہ اس قسم کے صیغے عموم کا فائدہ دیتے ہیں وہ ان سے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تمتع کرنے والے کے پاس اگر قربانی کا جانور نہ ہو تو وہ روزہ رکھ سکتا ہے۔ اور جن کا موقف یہ ہے کہ یہ عموم کا فائدہ نہیں دیتے وہ ان سے استدلال نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ سابق الذکر احادیث کی بنا پر ان ایام میں روزہ رکھنا ممنوع ہے۔

جب صحابی کہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں بات سے منع فرمایا، فلاں بات کا فیصلہ کیا، فلاں امر کی اجازت دی، وہ بھی اسی کی مانند ہے۔ اس کی مثال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "بیع الحصاۃ"[1] اور دھوکے والی خرید و فروخت سے منع فرمایا۔ اس کو بخاری کے سوا جماعت محدثین نے روایت کیا ہے۔

---

[1] الحصاۃ کے معنی کنکر اور پتھر کے ٹکڑے کے ہیں۔ بیع الحصاۃ کا مطلب یہ ہے کہ میں کنکر پھینکتا ہوں جس چیز کو وہ لگے وہ اتنی قیمت میں میری ہوئی۔ مگر اس چیز کو اچھی طرح ملاحظہ نہ کرے۔ اس بیع سے اس لیے منع فرمایا کہ اس میں بائع اور مشتری دونوں کے نقصان کا احتمال ہے۔ "بیع الغرر" ہر اس بیع کو کہتے ہیں جس میں ابہام و اجمال کی وجہ سے نقصان کا اندیشہ ہو۔ مثلاً مچھلیوں کی بیع تالاب میں یا پرندوں کی بیع ہوا میں۔ اس کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس میں ہر وہ بیع شامل ہے جس میں ابہام پایا جاتا ہو۔ غلام احمد حریری مترجم ۸۸-۳-۱۶

اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ نہی ہر قسم کے "غرر" (دھوکہ۔ ابہام واجمال) کو شامل ہے یا نہیں؟ مندرجہ بالا اصولی قاعدہ میں اختلاف کی وجہ سے اس مسئلہ میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا۔ جو اہل علم کہتے ہیں کہ ایسے صیغہ جات میں عموم نہیں ہوتا وہ اس حدیث سے "غرر" والی ہر بیع کے عدم جواز پر استدلال نہیں کرتے۔ اور جو عموم کو تسلیم کرتے ہیں وہ اس حدیث سے ہر ایسی خرید و فروخت کے بطلان پر استدلال کرتے ہیں جن میں "غرر" پایا جاتا ہو۔ (التمہید للاسنوی ص ۹۰۔ الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ج ۲ ص ۳۷۲ دار الکتب الخدیویۃ)

۶۔ عموم المقتضٰی :

المقتضٰی بصیغۂ مفعول وہ چیز ہے جس کو متکلم کی صداقت کے پیش نظر مضمر کیا گیا ہو۔ مضمر جب متعدد ہو اور کثیر افراد پر مشتمل ہو تو کیا اس میں عموم ہوتا ہے اور سب افراد اس میں شامل ہوتے ہیں یا بعض افراد کو مقدر کیا جاتا ہے جن پر عموم مشتمل ہوتا ہے۔

امام شافعی اور اُن کے ہمنوا اس میں عموم کے قائل ہیں اور تمام محذوفات کو مقدر مانتے ہیں، اس لیے کہ وہ اس طرح ہے جیسے وہ لفظاً مذکور ہو۔

بخلاف ازیں حنفیہ اس میں عموم کو تسلیم نہیں کرتے، بلکہ اُسی قدر مقدر نکالتے ہیں جس سے صداقتِ کلام ثابت ہو جائے۔ اس لیے کہ محض متکلم کی صدقِ بیانی کے پیش نظر اُسے مقدر کیا گیا ہے۔ اور جب صورتِ حال یہ ہو تو اُسے فقط ضرورت کی حد تک ہی مقدر کیا جاتا ہے۔ (تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۴۵ - ۱۴۶۔ الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ج ۲ ص ۲۲۹ اسباب اختلاف الفقہاء لعلی الخفیف ص ۱۶۴ - ۱۶۵۔ اصول الفقہ ج ۳ ص ۲۲۳)

بنا بریں اس میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ کی مندرجہ ذیل روایت کا مدلول کیا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ نے میری امت کے خطاء و نسیان کو معاف فرما دیا ہے۔" اس کو ابن ماجہ نے متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔

جو لوگ عموم کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ جملہ احکام میں خطاء و نسیان معاف ہے۔ اور جو عموم کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ خطاء و نسیان کی صورت میں گناہ نہیں ہوتا اور من جانب اللہ مواخذہ نہیں ہوتا۔

پہلا قول شافعیہ کا ہے اور دوسرا احناف کا۔

پھر اس سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ نماز ادا کرتے وقت بھول کر کلام کرنے سے نماز باطل ہوتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ شافعیہ کے نزدیک باطل نہیں ہوتی۔ (المهذب ج ا ص ۸۷)

وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھلے پہر کی ایک نماز دو رکعت پڑھائی اور سلام پھیر دیا۔ مسجد کے آگے ایک شہتیر پڑا تھا پھر اس پر ہاتھ رکھ کر کھڑے ہو گئے۔ لوگوں میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما بھی موجود تھے مگر اس ضمن میں بات کرنے سے ڈر گئے۔ جلد باز لوگ مسجد سے نکل کر چہ میگوئیاں کرنے لگے کہ نماز کم ہو گئی، تب ایک آدمی نے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذوالیدین کہہ کر بلایا کرتے تھے، عرض کی: یا رسول اللہ! کیا آپ بھول گئے یا نماز کم ہو گئی؟ فرمایا: ''نہ تو میں بھولا ہوں اور نہ ہی نماز کم ہوئی ہے''۔ اس نے کہا: آپ بھول گئے ہیں۔ چنانچہ آپ نے دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیرا، پھر تکبیر کہہ کر عام سجدوں جیسا سجدہ کیا یا ان سے قدرے لمبا، پھر سر اٹھایا اور تکبیر کہی، پھر سجدے میں سر رکھا، پھر تکبیر کہی اور پہلے جیسا سجدہ کیا یا اس سے قدرے طویل، پھر سر اٹھایا اور تکبیر کہی۔ اس کو بخاری و مسلم نے روایت کیا اور الفاظ بخاری کے ہیں۔ ابوداود میں ہے کہ آپ نے پوچھا: کیا ذوالیدین (روایت کرنے والے صحابی کا لقب) نے سچ کہا؟ صحابہ نے اشارہ کیا کہ جی ہاں! یہ حدیث بخاری و مسلم میں بھی ہے، مگر اس کے الفاظ ہیں کہ: ''انہوں نے کہا''۔ (بلوغ المرام لابن حجر ص: ۷۹)

مگر حنفیہ اس نماز کو باطل قرار دیتے ہیں۔ (شرح القدوری ص ۴۰)

تاہم حنفیہ و شافعیہ دونوں کے نزدیک اس صورت میں آدمی گنہگار نہیں ہوتا اور اس پر کوئی گرفت نہیں۔

۷۔ کیا دو چیزوں کے مابین مساوات کی نفی عموم کی مقتضی ہے؟

یہ مسئلہ متنازع فیہا ہے،

جمہور کا موقف یہ ہے کہ دو چیزوں کے مابین مساوات کی نفی اُن کے درمیان من کل الوجوہ مساوات کی نفی کا تقاضا کرتی ہے جن امور میں نفی کا امکان ہے۔ اس لیے کہ بعض کے ساتھ اس کی تخصیص دوسرے سے افضل نہیں ہے۔ بخلاف ازیں علماء کی دوسری جماعت کہتی ہے کہ مساوات کی نفی عموم کی مقتضی نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مساوات مطلقہ فی الاثبات من کل الوجوہ مساوات کی مقتضی ہے۔ مگر نفی کی صورت میں اس کی مقتضی نہیں۔ اس لیے کہ موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے۔

اس مسئلہ کی ایک فرع یہ ہے کہ آیا ایک مسلم کو کتابی کافر (یہودی یا عیسائی) کے قصاص میں قتل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ جمہور کے نزدیک ایک مسلم کو کتابی کافر کے عوض قتل نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ قصاص مساوات کا مقتضی ہے اور اللہ تعالیٰ نے تساوی کی نفی کی ہے۔ قرآن میں فرمایا:

"لَا يَسْتَوِي أَصْحٰبُ النَّارِ وَأَصْحٰبُ الْجَنَّةِ" (دوزخ والے اور جنتی برابر نہیں ہیں)

(الحشر۔ ۲۰)

یہ فعل نکرہ کے قبیل سے ہے اور نکرہ جو سیاقِ نفی میں واقع ہو عموم کے لیے ہوتا ہے اس لیے مساوات کی نفی من کل الوجوہ ہو گی۔

حنفیہ کے نزدیک مسلم کو یہودی یا عیسائی کے قصاص میں قتل کیا جا سکتا ہے

احناف کے نزدیک مسلم کو کافر کتابی کے عوض قتل کیا جائے گا۔ (شرح القدوری ص ۳۲۴)

اس لیے کہ مساوات کی نفی ایک اور حکم سے حاصل ہو چکی ہے، اور وہ اُخروی سزا ہے۔ پس

دونوں کا فرق واضح ہو گیا۔ تفاوت جب ایک طریقہ سے بھی ثابت ہو گئی تو دلالتِ لفظی کا عمل پورا ہو گیا۔ (الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ج ۲ ص ۲۲۷)

وہ کہتے ہیں کہ آیت میں عموم قطعاً مراد نہیں۔ اس لیے کہ مومن و کافر بہت سے امور میں مساوی ہوتے ہیں۔ مثلاً انسان ہونے کے اعتبار سے مومن و کافر میں کچھ فرق نہیں۔ اگر اس آیت کو دونوں کے مابین مساوات کی نفی پر محمول بھی کیا جائے تو وہ صرف آخرت کے اعتبار سے ہوگی۔ (تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۶۰ - ۱۶۱ - التمہید للاسنوی ص ۹۸)

اس کی تائید مندرجہ ذیل آیت سے بھی ہوتی ہے،

"اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَآئِزُوْنَ" (الحشر - ۲۰) (جنت والے ہی کامیاب ہیں)

اسی لیے احناف کہتے ہیں کہ دنیوی اعتبار سے ایک مسلم اور کتابی کافر یکساں ہیں۔ کتابی کا خون معصوم ہے لہٰذا جو اسے قتل کرے گا کتابی کے قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا۔ قاتل مسلم ہی کیوں نہ ہو۔ (اصول الفقہ از ابوالنور زہیر ج ۲ ص ۲۱۴)

حنفیہ اپنے موقف کا اثبات اُن عام آیات سے استدلال کرتے ہیں جو قصاص کے بارے میں وارد ہوئی ہیں: مثلاً

"اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" (المائدہ ۵۰) (جان کے بدلے جان)

"اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ" (البقرۃ - ۱۷۸) (آزاد کے بدلے آزاد)

حنفیہ اس حدیث سے بھی استشہاد کرتے ہیں جس کو عبدالرحمٰن بن البیلمانی نے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلم کو ذمی کے قصاص میں قتل کیا۔

مگر جمہور کے نزدیک مسلم کو کتابی کے قصاص میں قتل نہیں کیا جا سکتا ہے وہ کہتے ہیں کہ مسلم و کتابی کے مابین مساوات کی نفی دنیا و آخرت دونوں میں ہے۔ اور یہ ان امور میں ہے جن کی نفی ممکن ہے۔ مگر عصمتِ دم کے لحاظ سے ذمی مسلم کے مساوی نہیں ہے۔ اس لیے مسلم کو کتابی کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ اس حدیث سے

احتجاج کرتے ہیں کہ "سب مومنوں کا خون مساوی ہے اور اُن میں سے ایک ادنیٰ شخص بھی کسی کو پناہ دے سکتا ہے۔ نیز مومن کو کافر کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا۔" (احمد۔ ابوداؤد۔ نسائی)

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ "مسلم کو کافر کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا۔" نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "سنت کی رُو سے ایک مسلم کو کافر کے عوض قتل نہیں کیا جاسکتا۔

(مسند احمد)

امام احمد فرماتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن بیلمانی کی روایت بلا سند ہے۔ دارقطنی کہتے ہیں اس کو ابن البیلمانی نے روایت کیا ہے اور وہ ضعیف راوی ہے۔ (المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۳۴۶)

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"مسلم کو ذمّی کے قصاص میں قتل نہیں کیا جاسکتا۔ اِلّا یہ کہ مسلم اُسے دھوکے سے قتل کرے۔ مثلاً ذمّی کو لٹا کر ذبح کر دے خصوصاً جب کہ ذمّی کا مال لینے کے لیے اُسے قتل کرے تو مسلم کو اُس کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔"

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۹۹)

مندرجہ صدر بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ عموم کے قاعدہ میں اختلاف پیدا ہو جانے کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا۔ عموم کے دیگر مسائل میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے مثلاً یہ کہ جب لفظِ عام کسی خاص سبب سے وارد ہو تو کیا وہ اس کے ساتھ مختص ہوگا یا وہ عام ہوگا؟

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۹۳ - ۱۹۵)

عموم کے مندرجہ ذیل مسائل میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے:

(۱) اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی اُمت کے کسی فرد کو مخاطب کر کے کوئی حکم دیں تو آیا ساری اُمت اُس میں شریک ہوگی یا نہیں؟

(۲) حکایت حال میں اگر فصل کے سوال کو ترک کر دیا جائے اور وہاں دوسرا احتمال بھی موجود ہو تو آیا اُسے عموم فی المقال پر محمول کیا جائے گا یا نہیں؟

(۳) مامور بہ اگر اسم جنس جمع کا صیغہ ہو اور وہ "مِنْ" کی وجہ سے مجرور ہو تو کیا اُس کی ہر نوع اس میں داخل ہو گی یا نہیں؟ مثلاً یہ آیتِ کریمہ:

" خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً " (اُن کے مالوں میں سے زکوٰۃ لیجئے)

(التوبۃ ۔ ۱۰۳)

(۴) مسلمین و مومنین کو جو عام شرعی احکام دیئے گئے ہیں کیا اُن کے عموم میں غلام بھی داخل ہیں یا نہیں؟

(۵) جو احکام مردوں کو دیئے گئے ہیں کیا تبعاً اُن میں خواتین بھی شامل ہیں یا نہیں؟

(التمہید للاسنوی ص ۹، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۵)

ان تمام مسائل میں جو اختلاف پیدا ہوا اُس کی وجہ سے فقہاء کے مابین فروعی مسائل میں اختلاف رُونما ہو گیا۔ ہمارا مقصد یہاں تمام اختلافی مسائل کو ذکر کرنا نہیں۔ بلکہ مرام تحریر صرف یہ کہ اصولی مسائل میں اختلاف کی وجہ سے کیوں کر فروعی مسائل میں اختلاف نے جنم لیا۔

خصوص و تخصیص

اس باب کے چند مسائل میں اختلاف رُونما ہونے کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا۔ خاص طور پر اقرار، طلاق اور اس قسم کے مسائل میں۔ چنانچہ اس مقدار میں اختلاف پیدا ہوا جس کی بقاء تخصیص عام کے بعد شرط ہے۔ اسی طرح ان امور میں اختلاف پیدا ہوا جو تخصیص کو قبول کرتے ہیں۔ نیز مُخَصِّصات میں اختلاف نے جنم لیا خواہ مُتَّصِل ہوں یا مُنفَصِل۔ پھر اس اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف کا ظہور ہوا۔ ان میں سے اہم اختلافی امور حسب ذیل ہیں:

(التمہید ملاسنوی ص ۱۰۹ - ۱۲۷)

۱۔ اِستثناء:

اِستثناء سے متعلق چند مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں سے اہم اختلاف یہ ہے کہ مسلسل چند جملوں کے بعد جو اِستثناء آتا ہے آیا اس کا تعلق سابقہ تمام جملوں کے ساتھ ہوتا ہے یا صرف آخری جملہ کے ساتھ؟

علمائے اصول کے یہاں اس میں اختلاف پایا جاتا ہے:

امام شافعیؒ: امام شافعی اور ان کے ہمنوا کہتے ہیں کہ اِستثناء کا تعلق سابقہ تمام جملوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ: امام ابو حنیفہ اور اُن کے رُفقاء کے خیال میں اِستثناء کا تعلق صرف آخری جملہ کے ساتھ ہوتا ہے۔

پھر اس اُصولی اختلاف کی بنا پر اُن نصوص و اقرارات میں اختلاف پیدا ہوا جن میں اِستثناء چند جملوں کے بعد وارد ہوتا ہے۔ اس کی مثال مندرجہ ذیل آیت کریمہ ہے:

"وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً، وَّ لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔"

(النور، ۴-۵)

اور جو لوگ پرہیزگار عورتوں پر بدکاری کا الزام لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو اُن کو اسی دُرّے مارو اور کبھی اُن کی شہادت قبول نہ کرو اور یہی بدکردار ہیں۔ ہاں جو اُن کے بعد توبہ کرلیں اور (اپنی حالت) سنوارلیں تو اللہ (بھی) بخشنے والا مہربان ہے)۔

جن علماء کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ استثناء کا تعلق حدِ شرعی کے سوا ہر چیز کے ساتھ ہے وہ بہتان لگانے والے (قاذف) کی شہادت قبول کرتے ہیں، بشرطیکہ وہ تائب ہو جائے۔ البتہ استثناء اسی کوڑوں کی سزا سے غیر متعلق ہو گا، اس لیے کہ دلائل کی بنا پر حدِ شرعی توبہ کرنے سے ساقط نہیں ہوتی۔ بخلاف ازیں جن اہلِ علم کا موقف یہ ہے کہ استثناء کا تعلق صرف آخری جملہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ یعنی "وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" کے ساتھ وہ کہتے ہیں کہ قاذف توبہ کرے تو بھی اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔

۲۔ شرط :

یہ مسئلہ بھی متنازع فیہا ہے کہ جب معطوف اور معطوف علیہ میں سے ایک کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کیا جائے تو آیا شرط کا تعلق دونوں کے ساتھ ہو گا یا آخری کے ساتھ۔

ایک قول کے مطابق شرط کا تعلق دونوں کے ساتھ ہو گا۔ جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ شرط کا تعلق معطوف کے ساتھ ہو گا جو اس کے قریب ہے۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ شرط وقف کے ساتھ متعلق ہو گی۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا :

"اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثَلَاثًا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ"

(تجھے ایک طلاق بلکہ تین اگر تو گھر میں داخل ہو)

ایک قول یہ ہے کہ بیوی کو ایک طلاق ہو گی اور دو طلاق تب ہوں گی اگر وہ گھر میں داخل ہو۔ دوسرا قول یہ ہے کہ گھر میں داخل ہونے پر بیوی پر تین طلاق پڑیں گی۔

(التمہید للاسنوی ص ۱۲۱)

اس مسئلہ میں اختلاف مذکورہ صدر اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ جو علماء کہتے ہیں کہ شرط کا تعلق سابقہ تمام جملوں کے ساتھ ہے وہ تمام امور مذکورہ کو شرط کے ساتھ معلق کرتے ہیں۔ اور جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ شرط کا تعلق صرف آخری جملے کے ساتھ ہے وہ پہلی طلاق کو شرط کے ساتھ معلق نہیں کرتے۔

شرط کے اختلافی مسائل میں سے مشروط میں پایا جانے والا اختلاف بھی ہے کہ آیا وہ شرط کے ساتھ ہی وقوع پذیر ہو جاتا ہے یا اس سے متاخر ہوتا ہے۔ اس میں دو قول ہیں۔ اس مسئلہ کی فرع یہ ہے کہ اگر شوہر بیوی سے کہے کہ "اگر میں نے تجھے طلاق دی تو تو مطلقہ ہو جائے گی"، پھر بیوی سے خُلع کر لیا تو جن علماء کے نزدیک خُلع طلاق ہوتا ہے کیا ان کے نزدیک معلق طلاق اُس پر واقع ہو گی یا نہیں؟ اس میں علماء کے دو قول ہیں۔ جو کہتے ہیں کہ مشروط شرط کے ساتھ ہی وقوع پذیر ہو جاتا ہے وہ طلاق معلق کو شمار کرتے ہیں۔ اس لیے کہ طلاق کا محل موجود ہے۔ اور جو کہتے ہیں کہ مشروط شرط کے بعد (بتاخیر) وقوع پذیر ہوتا ہے وہ طلاقِ معلق کو شمار نہیں کرتے۔ اس لیے کہ اُن کے نزدیک طلاق تب واقع ہو گی جب بیوی خُلع کی بنا پر خاوند سے الگ ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ بیوی اُس وقت طلاق کا محل نہیں رہے گی (کیوں کہ وہ خلع کی بنا پر پہلے ہی خاوند سے الگ ہو چکی ہے)۔

۳۔ سابق الذکر اختلاف اس صورت میں بھی جاری ہو گا جب ایک دوسرے پر عطف ڈالنے کے بعد اس کو حال، صفت، تمیز اور غایت کے ساتھ مقید کیا جائے۔ اب اِن کی مثالیں ملاحظہ ہوں،

۱۔ حال:

" وقفت علی اولادی واولاد اولادی محتاجین "

(میں نے یہ چیز اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لیے وقف کی جس حال میں کہ وہ ضرورت مند ہوں)۔

۲۔ صفت :

" وقفت علی اولادی واولاد اولادی المحتاجین "

(میں نے اس چیز کو اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد کے ان افراد پر وقف کیا جو ان میں سے ضرورت مند ہوں)

۳۔ التمییز :

" له علی خمسة و عشرة دراھم "

(میرے ذمہ اُس کے پانچ اور دس درہم واجب الادا ہیں)

۴۔ الغایة :

" وقفت علی اولادی و اولاد اولادی الی ان یستغنوا۔

(التمہید للاسنوی ص ۱۲۳-۱۲۴)

(میں نے اس چیز کو اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد کے لئے وقف کیا یہاں تک کہ وہ بے نیاز ہو جائیں)

۴۔ کیا راوی کا قول یا فعل اُس کی روایت کے عموم کی تخصیص کر سکتا ہے؟

اس میں علماء کے دو اقوال ہیں :

(۱) ایک قول یہ ہے کہ راوی کا قول یا فعل اُس کی روایت کے عموم کی تخصیص کر سکتا ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ تخصیص نہیں کر سکتا، اور یہی قول راجح ہے۔

اس کی مثال حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" جو شخص اپنا دین تبدیل کرے اُسے قتل کر دو (صحیح بخاری)

حضرت ابن عباسؓ جو اس حدیث کے راوی ہیں کہتے ہیں کہ مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ (التمہید للاسنوی ص ۱۲۵)

تو اب سوال یہ ہے کہ آیا حدیث کے عموم پر عمل کرتے ہوئے مرتدہ کو قتل کیا جائے گا یا بقول ابن عباسؓ اُسے قتل نہیں کیا جائے گا؟ اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ جو اہل علم کہتے ہیں کہ راوی کے قول سے حدیث کی تخصیص نہیں کی جاسکتی اُن کے نزدیک مرتد کو خواہ وہ مرد ہو یا عورت اُسے قتل کیا جائے گا۔ اور جن کے یہاں تخصیص کی جاسکتی ہے اُن کے نزدیک یہ حکم مَردوں تک محدود ہے اور مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جاسکتا۔

اس کی دوسری مثال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت ہے کہ "پہلے نماز دو رکعت فرض ہوئی تھی۔ پھر سفر کی نماز تو برقرار رہی اور حضر کی نماز کو مکمل کردیا گیا" (بخاری و مسلم)

صحیح بخاری میں ہے کہ پھر آپؐ نے ہجرت فرمائی تو نماز چار رکعت فرض کی گئی، مگر سفر کی نماز وہی رہی جو پہلے تھی۔ امام احمد نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ "ما سوا نماز مغرب کے (کہ اُس کی تین رکعتیں ہیں) اس لیے کہ وہ دن کے وتر ہیں۔ اور بجز نماز فجر کے (کہ اس کی دو رکعتیں ہیں) کیوں کہ اس میں قراءت طویل ہوتی ہے۔ (بلوغ المرام لابن حجر ص ۹۰)

اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ سفر میں پوری نماز ادا کیا کرتی تھیں۔ بایں طور انھوں نے اپنے عمل سے اپنی روایت کی خلاف ورزی کی۔ اب سوال یہ ہے کہ اُن کے اپنے عمل کا اعتبار کیا جائے یا اُن کی روایت کا؟ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ سفر میں پوری نماز ادا کیا کرتی تھیں۔ مگر عمل اُس چیز پر کیا جائے گا جو رسول کریمؐ اور صحابہ سے منقول ہے۔ (سنن ترمذی ج ۲ ص ۴۸۹ حاشیہ میں مرقوم ہے کہ اس کو بخاری نے روایت کیا ہے۔ قسطلانی ج ۲ ص ۲۳۱)

سفر کی نماز کے بارے میں علماء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کے نزدیک تو قصر و اتمام دونوں جائز ہیں مگر قصر افضل ہے۔ ان کی دلیل مندرجہ ذیل آیت کریمہ ہے:

"وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ" (النساء: ۱۰۱)

اور جب تم سفر کر جاؤ تو تم پر کچھ گناہ نہیں کہ نماز کو کم کر کے پڑھو۔

اور حضرت عثمان و عائشہ رضی اللہ عنہما سے بھی پوری نماز ادا کرنا منقول ہے۔

بعض علماء کے نزدیک قصر واجب ہے۔ اُن کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ "پہلے پہل نماز دو رکعت فرض ہوئی۔ پھر سفر کی نماز تو وہی رہی مگر حضر کی نماز کو مکمل کر دیا گیا"۔

امام احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ "سفر کی نماز دو رکعت ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی یہ نماز کامل ہے ناقص نہیں"۔

(المجموع للنووی ج ۴ ص ۳۲۷)

مُطلق و مُقیّد

نُصوص کبھی مطلق وارد ہوتی ہیں اور گاہے مقیّد۔ مطلق و مقیّد کی چند قسمیں ہیں:

ا۔ جب کہ حکم و سبب متّحد ہوں:

جب حکم و سبب متحد ہوں تو مطلق کو بالاتفاق مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ جیسے

"الدم" (خون) کا لفظ جو قرآن میں مطلق وارد ہوا ہے۔"

"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ" (المائدہ۔۳) (حرام کیا گیا تم پر مُردار اور خون)

مگر دوسری آیت میں اس کو "مَسْفُوح" (جو ذبح کے وقت بہایا گیا ہو) کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ قرآن میں فرمایا

"إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا" (الانعام۔۱۴۵) (بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو یا بہتا خون)

۲۔ جب حکم و سبب مختلف ہوں:

اندریں صورت بالاتفاق اُن کو ایک دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً اِس آیت کریمہ

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا" (المائدہ: ۳۸) (اور چوری کرنے والا مرد ہو یا عورت اُن کا ہاتھ کاٹ دو یہ اُن کے کیے کا بدلہ ہے)

میں "أَيْدِي" کا لفظ مطلق وارد ہوا ہے۔ مگر مندرجہ ذیل میں یہ لفظ مقیّد ہے:

"إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور

وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ (المائدۃ-۶) کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو۔

۳۔ جب حکم مختلف ہو اور سبب متحد:

اس کی مثال مندرجہ ذیل آیت ہے۔ اس میں "اَیْدِیَ" کا لفظ مقید ہے۔

"فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ" (المائدہ-۶) (اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھو لیا کرو)

اور اسی آیت میں یہ لفظ مطلق بھی وارد ہوا ہے۔ فرمایا

"فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ" (المائدہ-۶) (اور اس سے منہ اور ہاتھوں کا مسح (یعنی تیمم) کر لو)

۴۔ اگر حکم متحد ہو اور سبب مختلف:

جیسا کہ ظہار کے کفارے میں "رَقَبَةٍ" (غلام) کا لفظ مطلق وارد ہوا ہے۔

قرآن مجید میں فرمایا

"وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا" (المجادلہ، ۳) اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں پھر اپنے قول سے رجوع کر لیں تو ان کو ہم بستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا (ضرور) ہے۔

مگر قتل کے کفارہ میں "رَقَبَةٍ" کے ساتھ "مُؤْمِنَةٍ" کی قید لگائی گئی ہے۔

قرآن میں فرمایا،

"وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" (النساء-۹۲) (اور جس نے بھول کر مومن کو قتل کر دیا تو ایک مسلمان غلام آزاد کر دے)

(آخری) دو قسموں کے سلسلہ میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے بارے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ پھر ان کے اصولی اختلاف کی وجہ سے بکثرت نصوص اور مندرجہ ذیل فروعی مسائل میں اختلاف رُونما ہوا:

(۱) جب حکم مختلف اور سبب متحد ہو تو علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور بعض کے نزدیک محمول نہیں کیا جائے گا۔ پہلی مثال میں "ایدی" کا لفظ تیمم کے بارے میں وارد ہوا ہے اور مطلق ہے۔ مگر وضو میں اس کو کہنیوں تک مقید کر دیا گیا ہے۔ دونوں میں حکم کا سبب ایک ہے اور وہ "بے وضو" ہونا ہے

(التمہید للاسنوی ص ۱۲۷)

جو اہل علم مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ تیمم کہنیوں تک کیا جائے۔ اور جو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے وہ ہاتھوں کے گٹّوں تک تیمم کرتے ہیں۔ اس ضمن میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنے کا مسلک راجح ہے۔

۲- جب کہ حکم ایک ہو اور سبب مختلف تو حنفیہ اور ان کے ہمنوا کہتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا۔ وہ کہتے ہیں کہ اختلافِ سبب کی وجہ سے حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے مگر شافعیہ اور ان کے ہم خیال کہتے ہیں کہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ مقید کا موجب یقینی ہے جب کہ مطلق کا موجب مشکوک ہے۔

(التمہید للاسنوی ص ۱۲۸)

پھر اسی سے مثالِ سابق میں یہ اختلاف اجاگر ہوا کہ آیت ظہار "رقبہ" مطلق ہے اور آیتِ قتل میں مقید ہے۔ جو اہل علم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے ان کے نزدیک ظہار کے کفارے میں کافر غلام آزاد کرنا بھی جائز ہے۔ اور جو مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں ان کے یہاں ظہار کے کفارہ میں بھی مومن غلام آزاد کرنے کی شرط عائد کی جائے گی۔ لہٰذا کافر غلام آزاد کرنا کافی نہیں ہو گا۔

اَلْمُجْمَلُ وَالْمُبَيَّن

مُجْمَل :

مُجمَل وہ ہے کہ جس کا اطلاق کرتے وقت کوئی معین چیز سمجھ میں نہ آئے۔

اِجمال کے کئی اسباب ہیں :

(ایک وجہ) :- اِجمال بعض اوقات کسی مفرد یا مرکب لفظ میں اِشتراک کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ مرکب کی مثال یہ آیت کریمہ ہے :

"اَوْ یَعْفُوَا الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ" (یا مرد جن کے ہاتھ میں عقدِ نکاح ہے (اپنا حق) چھوڑ دیں۔)

(البقرۃ : ۲۳۷)

اس آیت میں "بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ" سے شوہر بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور ولی بھی۔

مفرد کی مثال "ثَلٰثَۃَ قُرُوْءٍ" ہے۔ "قرء" ایک مشترک لفظ ہے جو حیض اور طُہر دونوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

(دوسری وجہ) :- اِجمال کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک لفظ کو لُغت میں ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ پھر اُس معنی کو ترک کر کے اُس سے ایک شرعی معنی مراد لیا جائے اور ابھی اُس کو ہمارے لیے واضح نہ کیا گیا ہو۔ جو لوگ اس کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اس کی مثال "اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ" اور اس جیسی آیات ہیں۔

بعض اوقات اِجمال کے دیگر اسباب بھی ہوتے ہیں۔

اجمال سے قرآن کے بیشتر مقامات میں کام لیا گیا ہے۔ پھر اس کی وضاحت یا تو قرآن سے کی جاتی ہے یا سنت سے۔ سنت سے اجمال کی توضیح یا تو

لہ مثلاً یہ آیت کریمہ:

”صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا“ اس میں آیت کریمہ ”اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً“ (البقرۃ ۶۷) کی وضاحت کی گئی ہے۔

(۱) قرآن کریم میں جس اجمال سے کام لیا گیا ہے اس کی ایک مثال وہ اجمال ہے جو اسم جنس میں ابہام ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے اس آیت میں ابہام ہے ”فَتَلَقّٰى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ“ (البقرۃ ۳۷) اس آیت میں کلمات کا لفظ مجمل ہے۔ اس کی توضیح سورۃ الاعراف کی اس آیت میں کی گئی ہے۔

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا (الاعراف ۲۳) (تا آخر)

(۲) بعض اوقات اجمال اشتراک کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے قَرْءٌ کا لفظ ”ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ“ میں۔ دوسری آیت میں وضاحت کی گئی کہ اس سے طُہر مراد ہے۔ وہ یہ آیت ہے ”فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ“ (الطلاق ۱) (ان کی عدت کے وقت ان کو طلاق دو) اسی طرح ”ثَلٰثَةَ“ میں تاء کا لانا اس امر کی دلیل ہے کہ اس کا معدود مذکر ہے اور وہ ”الاطہار“ ہے۔

(۳) بعض دفعہ اجمال ضمیر کے مرجع کے تعین کی وجہ سے بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً یہ آیت کریمہ:

”وَاِنَّهٗ عَلٰى ذٰلِكَ لَشَهِيْدٌ“ (العادیات ۷) اس آیت میں یہ احتمال موجود ہے کہ ”اِنَّهٗ“ کی ضمیر کا مرجع انسان ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ”رَبِّهٖ“ کی طرف راجع ہو جو آیت اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ۔ میں مذکور ہے۔ مگر آیت کریمہ ”وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ“ سے معلوم ہوا کہ اس ضمیر کا مرجع انسان ہی ہے۔ اس ضمن میں دیکھئے تفسیر ”اضواء البیان“ للشنقیطی رحمہ اللہ۔ اس کتاب کے مقدمہ میں مرحوم نے ”اجمال و بیان“ اور ان کے انواع پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ پھر ہر نوع کو مثال دے کر واضح کیا ہے۔ انہوں نے بیان کی سترہ انواع سے زائد کا تذکرہ کیا ہے جن پر قرآن مشتمل ہے۔

قول[1] سے کی جاتی ہے یا فعل[2] سے۔ اس لیے کہ شریعت میں اُن احکام کا تذکرہ کیا گیا ہے جن کو ادا کرنے کی یہ امت مکلف ہے۔ بنابریں اس کی توضیح ازبس ناگزیر تھی۔ مگر بیان کی شرح و توضیح اور مبیَّن کو مجمل کے ساتھ ربط دیتے وقت علماء کے یہاں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات اُن کے مابین اس امر میں اختلاف رونما ہوتا ہے کہ آیا فلاں امر مجمل ہے یا مُبیَّن اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے نصوص سے استنباط اور اُن سے احکام کو متفرع کرنے میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اس اختلاف کی امثلہ حسب ذیل ہیں:

(۱) اس کی ایک صورت وہ ہے جب نفی کو جنسِ فعل کی طرف مضاف کیا جائے۔ مثلاً وہ حدیث جس کو عبداللہ بن عمر نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو شخص رات کو روزے کی نیت نہ کرے اس کا روزہ نہیں ہے" (ابن ماجہ)

بعض علماء نے اس کو مجمل قرار دیا ہے۔ کیوں کہ اس کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ اس میں حقیقی صوم کی نفی کی گئی ہے۔ لہٰذا علماء اجمال کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کرتے اور نہ ہی رات کے وقت روزہ کی نیت کرنے کی شرط لگاتے ہیں۔

بخلاف ازیں جمہور اہل علم اس حدیث کو مجمل قرار نہیں دیتے اور اس پر عمل کرتے

---

[1] قول سے توضیح کی مثال وہ حدیث ہے جس کو بیہقی نے بطریق الحسن روایت کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کو دس اشیاء میں فرض ٹھہرایا۔ یعنی گندم، جو، کھجور، منقّیٰ، مکئی، اونٹ، گائے، بکری، سونا اور چاندی۔ اس حدیث سے اُن آیات کی توضیح ہوتی ہے جن میں زکوٰۃ کی فرضیت کا ذکر کیا گیا ہے۔

[2] فعل سے توضیح کی مثال یہ حدیث ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ایسے نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو" قرآن میں اقامتِ صلوٰۃ کا جو حکم دیا گیا ہے یہ اس کی توضیح ہے۔

کو واجب ٹھراتے ہیں۔ اس لیے کہ مجمل اس چیز کو کہتے ہیں جس کے دائرہ میں اُن تمام مسمّیات کے سما جانے کا احتمال ہو جن میں سے ہر ایک متکلم کی مراد و مقصود ہو سکتی ہو۔ مگر یہ بات اس مثال میں معدوم ہے۔ اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت شرعی احکام کی توضیح کے لیے عمل میں آئی تھی، اوضاعِ لغویہ بیان کرنے کے لیے نہیں۔ بنا بریں آپ کے قول کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ جو عرفِ شرع میں معہود و معروف ہے۔ اور راجح بات بھی یہی ہے۔

(۲) علیٰ ہذا القیاس رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے جس کو ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ نے روایت کیا ہے۔ اور وہ یہ کہ "اللہ تعالیٰ نے میری اُمت پر سے خطاء و نسیان اور اس چیز کو معاف کر دیا ہے جس پر کسی کو مجبور کیا گیا ہو۔ ابن ماجہ نے اس کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔

حنفیہ اور منکرین تقدیر کہتے ہیں کہ یہ حدیث مجمل ہونے کی وجہ سے قابلِ احتجاج نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں صورت اور حکم دونوں کی نفی کا احتمال پایا جاتا ہے۔

بخلاف ازیں جمہور کے نزدیک یہ مجمل نہیں ہے۔ کیوں کہ صورت کی نفی غیر ممکن ہے اور اس طرح رسول کریمؐ کے کلام میں جھوٹ کا ہونا لازم آتا ہے۔ لہٰذا یہ بات طے شدہ ہے کہ اس سے حکم کی نفی مراد ہے۔ اور صحیح بات بھی یہی ہے۔ اس لیے کہ اس کی دلالت ازقبیلِ اقتضاء ہے، پس اس میں اجمال نہیں ہے۔ اس اصولی اختلاف کی وجہ سے اس مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوا کہ مجبور آدمی کا طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا، اور نکاح کرنا درست ہے یا نہیں۔ حنفیہ ان کو صحیح تصور کرتے اور کہتے ہیں کہ طلاق، آزاد کرنا اور نکاح ایسے تصرفاتِ لازمہ ہیں جن کو نہ تو رد کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس میں رضامندی کی شرط ہے، اگر صرف رضامندی کی صورت میں صحیح اور لازم سمجھے جائیں۔ مگر بعض علماء ان امور کو سابق الذکر حدیث کی بنا پر صحیح نہیں ٹھہراتے (تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۴۸-۱۵۰)

۲- یہ مسئلہ بھی متنازع فیہا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کسی ایسے معاملہ کے بارے میں سوال کیا جائے جو بہت سے احکام پر مشتمل ہو۔ پھر آپ بعض احکام بیان فرمائیں اور دوسرے احکام سے سکوت اختیار کریں۔ تو کیا آپ کا اُس کو بیان کرنے سے خاموش رہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے بارے میں آپ کا وہ فیصلہ نہیں ہے جو اس باب کے دوسرے امور کے بارے میں آپ نے صادر فرمایا ہے

اس میں مندرجہ ذیل اختلافی اقوال ہیں:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ آپ نے جس مسئلہ کے بیان کرنے سے خاموشی اختیار کی وہ اُس کی نفی کی دلیل ہے۔ اور بیان کو وقتِ ضرورت سے متاخر کرنا ممنوع ہے۔ اس کے قائلین امام شافعی رحمہ اللہ اور اُن کے ہمنوا ہیں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ آپ کی خاموشی نفی کی دلیل نہیں۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے رفقاء کا قول ہے۔

پھر اس اختلاف سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ جو بیوی ماہ رمضان میں دن کے وقت اپنے شوہر کو جماع کرنے دے آیا اُس پر کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ کیوں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اور عورت کو کچھ نہیں کہا بلکہ خاموشی اختیار کی۔ یہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں موجود ہے کہ ایک آدمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی کہ یا رسول اللہ! میں ہلاک ہو گیا۔ آپ نے دریافت کیا تجھے کس چیز نے ہلاک کیا؟ عرض کی میں نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کیا۔ فرمایا کیا تم غلام آزاد کر سکتے ہو؟ کہا "نہیں" فرمایا کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ کہا "نہیں" پھر وہ بیٹھ گیا۔ اندریں اثنا آپ کے پاس ایک ٹوکرا لایا گیا جس میں کھجوریں تھیں۔ فرمایا "ان کو صدقہ کر دو" اُس نے پوچھا کیا اپنے سے زیادہ ضرورت مند کو دوں؟ مدینہ کے دونوں کناروں میں ہم سے بڑھ کر اور کوئی محتاج نہیں ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر ہنس پڑے حتیٰ کہ دندان مبارک نظر آنے لگے۔

فرمایا" جاؤ اور انہیں اپنے گھر والوں کو کھلا دو" اس کو ساتوں نے روایت کیا ہے اور لفظ مسلم کے ہیں۔

چنانچہ پہلے قول کے مطابق عورت پر کفارہ واجب نہیں، جب کہ دوسرے قول کے مطابق واجب ہے۔ (تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۵۱-۵۲)

المفہوم

فقہاء کے مابین جو اختلاف پائے جاتے ہیں اُن کے اسباب میں سے ایک سبب کسی لفظ کے مفہوم کی دلالت اُس حکم کے نقیض پر ہے جس پر اس کا منطوق دلالت کرتا ہے۔ اس کو "مفہومِ مخالف" یا "دلیل الخطاب" بھی کہتے ہیں۔

مفہوم کی انواع و امثلہ حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ مفہوم الصِّفۃ: حنفیہ نے اس سے استدلال کرنے کی مخالفت کی ہے۔

اس کی مثال مندرجہ ذیل آیت ہے۔

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ؕ" (النساء: ۲۵)	اور جو شخص تم میں سے مومن آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کا مقدور نہ رکھے تو مومن لونڈیوں میں ہی جو تمہارے قبضے میں آگئی ہوں نکاح کرے)۔

اس آیت میں لونڈیوں کے ساتھ وصفِ ایمان کی قید لگائی گئی ہے۔

بنابریں جمہور کتابی لونڈی سے نکاح کو جائز تصور نہیں کرتے۔ اس لیے کہ وہ وصفِ ایمان کو معتبر سمجھتے ہیں۔ اور کتابی لونڈی میں وہ موجود نہیں ہے، بخلاف ازیں حنفیہ کے نزدیک

ہر لونڈی کے ساتھ نکاح جائز ہے۔ اس لیے کہ اُن کے نزدیک صفت کا مفہوم معتبر نہیں ہے

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۳۰۰-۳۰۷۔ شرح القدوری ص ۲۴۷)

اس کی ایک اور مثال وہ حدیث ہے جس کو بہز بن حکیم اپنے باپ سے اور وہ اس کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "چالیس چرنے والے اونٹوں کی زکوٰۃ میں تین سالہ کا بچہ واجب ہے" اس کو احمد، ابو داؤد، اور نسائی نے روایت کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا ہے۔ امام شافعی بھی اس حدیث کو واجب التسلیم قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اس کی صحت ثابت ہو۔ (بلوغ المرام لابن حجر ص ۱۳۲)

مذکورہ صدر حدیث میں اونٹوں کے ساتھ چرنے والوں کی صفت مذکور ہے۔ اس کا "مفہوم مخالف" یہ ہے کہ "غیر سائمہ" (نہ چرنے والوں) اونٹوں میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ اس مسئلہ میں مندرجہ ذیل اختلافی اقوال ہیں:

(۱) جو علماء صفت کے مفہوم کو تسلیم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ صرف "سائمہ" (چرنے والے) اونٹوں میں واجب ہے۔ اور پالتو اونٹوں اور جن سے کام لیا جاتا ہو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ اس لیے کہ حدیث میں سائمہ کی قید لگائی گئی ہے۔

(۲) جو اہل علم صفت کے مفہوم کو تسلیم نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ سائمہ وغیر سائمہ دونوں میں واجب ہے۔ وہ "سوم" کی صفت کو معتبر نہیں سمجھتے۔

(اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۵۱۔ المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۱ ص ۲۹۲)

۲۔ مفہوم الشرط:

اس میں بھی دو اختلافی اقوال پائے جاتے ہیں۔ جمہور اس کو تسلیم کرتے ہیں اور ایک جماعت اس کو معتبر نہیں سمجھتی۔ اس کی مثال یہ آیت ہے:

"وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ (تا آخر) (النساء: ۲۵)

(اور جو شخص تم میں سے مومن آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کا مقدور نہ رکھے)

اس آیت میں لونڈی سے نکاح کرنے کی یہ شرط عائد کی گئی ہے کہ اس میں آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ ہو۔ اور دوسرے یہ کہ شادی نہ کرنے سے اسے گناہ میں ملوث ہونے کا خطرہ ہو۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ ایک آزاد شخص لونڈی سے کس صورت میں نکاح کر سکتا ہے۔ (بدایۃ المجتھد ج ۲ ص ۲۲)

جو اہل علم مفہوم شرط کو معتبر سمجھتے ہیں ان کے نزدیک لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کی سابق الذکر دو شرطیں ہیں۔ جمہور اسی کے قائل ہیں۔ (المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۴۰)

جو اہل علم شرط کے مفہوم کو معتبر نہیں سمجھتے ان کے نزدیک لونڈی کے ساتھ مطلقاً نکاح جائز ہے۔ خواہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی استطاعت ہو یا نہ ہو اور زنا میں ملوث ہونے کا خطرہ ہو یا نہ ہو۔ (اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۱۵۲)

یہ لوگ ان عام آیات کے ساتھ احتجاج کرتے ہیں جو نکاح کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً یہ آیات:

"وَاَنۡكِحُوا الۡاَيَامٰى مِنۡكُمۡ وَالصّٰلِحِيۡنَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَاِمَآئِكُمۡ" (النور - ۳۲)

(اور اپنی بیوہ عورتوں کے نکاح کر دیا کرو اور اپنے غلاموں اور لونڈیوں کے بھی جو نیک ہوں۔

فَانۡكِحُوۡا مَا طَابَ لَكُمۡ مِّنَ النِّسَآءِ ، (النساء - ۳)

(پس نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند آئیں)

۳۔ مفہوم الغایۃ :

مفہوم الغایۃ کے بارے میں اختلاف ہے۔ علماء کی ایک جماعت اس کو معتبر سمجھتی ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ مفہوم مخالف کی طرح مسکوت عنہ کے حکم میں ہے۔ اندریں صورت اس کے حکم کو واضح کرنے کے لیے ایک ایسی دلیل کی ضرورت ہے جو غایت کے مفہوم کے خلاف دلالت کرتی ہو۔ اس کی مثال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے کہ

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پکنے سے قبل پھلوں کو فروخت کرنے سے منع فرمایا۔ آپ نے بائع و مشتری دونوں کو منع فرمایا۔ (صحیح بخاری و مسلم)۔ اصول الفقہ از ابوالنور زہیر ج ۲ ص ۲۹)

اس کا مفہوم مخالف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ پکنے کے بعد پھلوں کی بیع جائز ہے جو علماء مفہوم کو معتبر سمجھتے ہیں اُن کا قول یہی ہے۔ کیوں کہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ پھلوں کی بیع مطلقاً بھی جائز ہے اور اس شرط کے ساتھ بھی کہ پھل کو درختوں پر رہنے دیا جائے گا (اسی وقت توڑنے کی شرط نہیں ہوگی) (المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۲ ص ۸۴)

مگر حنفیہ کے نزدیک پکنے کے بعد پھلوں کی بیع اس صورت میں جائز ہے جب یہ شرط لگائی جائے کہ فی الفور اُسے توڑ لیا جائے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر پھل کو اس شرط پر فروخت کیا جائے کہ اچھی طرح پکنے تک وہ درختوں کے ساتھ رہے گا تو یہ بیع ناروا ہے۔

(شرح القدوری ص ۱۱۷-۱۱۸)

ابن رُشد جمہور کا موقف اور حنفیہ کا اختلاف اُن کے ساتھ بیان کرنے اور اس ضمن میں دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ :

"احناف کے نزدیک پھلوں کی بیع اس شرط کے ساتھ جائز نہیں کہ پھل کو درختوں پر رہنے دیا جائے گا۔ اُن کے نزدیک اس حدیث کا مطلب جس میں پھل کی بیع سے منع کیا گیا ہے یہ ہے کہ اُسے درختوں پر رہنے دیا جائے۔ حالانکہ یہ بات حدیث کے مفہوم کے خلاف ہے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُسے مشتری کی تحویل میں دے دیا جائے ورنہ اس میں نقصان کا اندیشہ ہے۔ اسی لیے اشیاء کو ایک خاص مدت کے اُدھار پر فروخت کرنا جائز نہیں۔ جمہور کا موقف یہ ہے کہ پھلوں کی بیع دیگر اشیاء کو اُدھار فروخت کرنے سے مستثنیٰ ہے۔ اس لیے کہ سارا پھل ایک ہی دفعہ خشک نہیں ہو جاتا۔"

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۱۴۹-۱۵۱)

۴۔ مفہوم العدد ۔ جب حکم ایک عددِ معین کے ساتھ مقید ہو۔ مثلاً

"فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" • (النور۔۴) (اُن کو اسی کوڑے مارو)

تو کیا یہ لفظ اس عدد کے سوا کسی اور عدد سے حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے یا نہیں ؟ خواہ اس عدد سے زائد ہو جس کے ساتھ حکم کو مقید کیا گیا ہے یا اس سے کم ہو یا اس پر دلالت نہیں کرتا ؟ اس میں علمائے اصول کے دو قول ہیں :

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ اس عدد کے سوا دوسرے عدد سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ نفی پر دلالت کرتا ہے۔ (اصول الفقہ از ابو النور زہیر ج ۲ ص ۱۱۲)

اس کی امثلہ میں سے وہ حدیث ہے جس کو عبد اللہ بن عمرؓ نے روایت کیا ہے کہ مُنقذ نامی شخص کے سر میں دورِ جاہلیت میں زخم ہو گیا تھا جس کی وجہ سے اس کی زبان فاسد ہو گئی۔ اس کے نتیجے میں وہ جب کوئی خرید و فروخت کرتا تو دھوکہ کھا جاتا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم سودا کرنے لگو تو کہہ دیا کرو کہ دھوکہ نہ کرنا۔ پھر تین روز تک تمہیں اُس چیز کے (واپس کرنے کا) اختیار ہے۔ عبداللہؓ بن عمر کہتے ہیں کہ میں نے سنا کہ جب وہ کوئی لین دین کرتا تو کہتا "لاخذابۃ" (توتلی زبان کی وجہ سے، حالانکہ اُسے "لاخلابۃ" کہنا چاہیے تھا۔ اس کو الحُمیدی نے مسند میں روایت کیا ہے۔ الحمیدی نے اس کو بطریق سفیان از محمد بن اسحاق از نافع از ابن عمر روایت کیا ہے۔

محمد بن یحییٰ بن حبان سے مروی ہے کہ وہ میرا دادا مُنقذ بن عمر تھا اُس کے سر میں چوٹ آگئی تھی جس کی وجہ سے اس کی زبان بگڑ گئی۔ مگر اس کے باوجود وہ تجارت ترک نہیں کرتا تھا اگرچہ ہمیشہ خسارہ اُٹھاتا تھا۔ اُس نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر ماجرا بیان کیا۔ آپ نے فرمایا "جب تم سودا کرنے لگو تو کہہ دیا کرو کہ دھوکہ نہ کرنا۔ پھر تین شب و روز تک تمہیں اختیار ہے کہ خرید کردہ چیز کو واپس کر دو۔ اگر چاہو تو اُسے رکھ لو اور اگر ناپسند ہو تو واپس کر دو۔ اس کو امام بخاری نے اپنی تاریخ میں روایت کیا ہے۔ (ابن ماجہ و دار قطنی)

امام شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

"عبداللہ بن عمر کی روایت کو بخاری نے اپنی تاریخ اور الحاکم نے مستدرک میں نقل کیا ہے۔ اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق ہے۔ اس باب میں امام شافعی نے عمر بن الخطاب سے ایک روایت نقل کی ہے اسی طرح ابن الجارود، الحاکم اور دارقطنی نے بھی اس کو روایت کیا ہے۔ اس روایت میں آدمی کا نام حبان بن منقذ مذکور ہے دارقطنی اور طبرانی نے الاوسط میں بھی اس کو حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ منقذ کو پیش آیا جو حبان کا والد ہے، جس طرح کہ حدیث الباب میں مذکور ہے۔ نووی کہتے ہیں کہ یہی بات صحیح ہے۔ عبدالحق نے بھی اس پر وثوق کا اظہار کیا ہے۔ ابن الطلاع کہتے ہیں کہ یقیناً اس کا نام حبان بن منقذ ہے الخطیب نے مبہمات میں اور ابن الجوزی نے التنقیح میں اس پر شبہ کا اظہار کیا ہے ابن الصلاح کہتے ہیں کہ شرط لگانے کی روایت منکر اور بے اصل ہے۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ علماء نے اس شرط میں اختلاف کیا ہے کہ آیا یہ اسی آدمی کے ساتھ مخصوص تھی یا تمام وہ لوگ اس میں شامل ہیں جو یہ شرط مقرر کر لیں۔ پھر شوکانی نے اس مسئلہ میں اختلاف کا ذکر کیا ہے۔" (نیل الاوطار ص ۲۰۷)

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا بیع کو فسخ کرنے کے اختیار کی مدت تین دن سے زیادہ ہو سکتی ہے یا نہیں؛ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک یہ شرط طویل مدت کے لیے بھی ہو سکتی ہے۔ وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ۔ (اے ایمان والو! اپنے عہد پورے کیا کرو)

(المائدۃ - ۱)

نیز وہ اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس کو عمرو بن عوف نے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اہل اسلام اپنی شرطوں کے پابند ہیں۔ ماسوا اس شرط کے جو حلال کو حرام بنادے یا حرام کو حلال کردے " اس کو ترمذی اور دیگر محدثین نے روایت کیا ہے۔ نیز ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ مگر اس کی تصحیح محل نظر ہے۔ اس لیے کہ اس کی سند میں کثیر بن عبداللہ نامی راوی ضعیف ہے۔ البتہ کثرتِ طرق اس کی تائید کرتی ہے "

(نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۸۰)

علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ تین دن سے زیادہ اختیار دینا جائز نہیں۔

(المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۲ ص ۴۵)

اس قول کے قائلین کہتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ خیار دہی جائز ہے جس پر منقذ بن حبان یا حبان بن منقذ کی روایت میں نص وارد ہوئی ہے۔ اور یہ دیگر رخصتوں کی طرح ہے جو اصول سے مستثنیٰ ہیں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ " حدیث مصراۃ " میں خیار کی حد تین دن مقرر کی گئی ہے۔

آپؐ نے فرمایا:

" جس شخص نے روکے گئے دودھ والا جانور خریدا تو اسے تین دنوں تک واپس کرنے کا اختیار ہے " (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۰۹-۲۱۰)

الغرض جن لوگوں نے وارد شدہ نص کو ملاحظہ کیا انہوں نے اس کے مفہوم کا اعتبار کیا اور یہ کہا کہ خرید کردہ چیز کو واپس کرنے کا اختیار صرف تین دنوں تک ہے اس سے زیادہ نہیں۔ اور جو اہل علم اس کا اعتبار نہیں کرتے وہ حدیث میں وارد شدہ عدد میں اضافہ کو جائز تصور کرتے ہیں۔

خلاصہ:

مندرجہ صدر بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ جو اہل علم مفہوم کا اعتبار نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ یہ قیود متعدد اغراض کے لیے وارد ہوتی ہیں۔ تو اگر اس کی مراد کو اسی میں محدود کر دیا جائے تو یہ قول بلا دلیل ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مفہوم مسکوت عنہ ہے۔ اور کسی چیز کے حکم سے سکوت اختیار کرنا اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ اس ضمن میں ثابت ہے۔

بخلاف ازیں جو اہل علم مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں اُن کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ شارع نے جو کسی لفظ کو مطلق استعمال کرنے کے بجائے ان قیود کے ساتھ مقید کیا ہے وہ کسی فائدہ کے لیے ہے اور وہ یہ کہ منطوق کے سوا دیگر اشیاء سے حکم کی نفی کی جائے۔ اقرب الی الصواب یہ ہے کہ جمہور کا قول راجح ہے۔ بجز اس صورت کے جب کہ ظاہر ہو جائے کہ ان قیود کو منطوق کے ماسوا سے حکم کی نفی کے لیے نہیں بلکہ کسی اور فائدہ کے لیے لایا گیا ہے۔ اندریں صورت حکم کی نفی کے سوا ان قیود کا اگر کوئی اور فائدہ ظاہر ہو تو مفہوم مخالفت پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

(التمہید للاسنوی ص ۲۰۰۔ اسباب اختلاف الفقہاء للخفیف ص ۱۵۰)

سابقہ بیانات سے یہ حقیقت منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئی کہ اخذ بالمفہوم کے بارے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اُس کی وجہ سے ان نصوص کے مدلول سے احکام استنباط کرتے ہیں اختلاف رُونما ہوا۔

لغوی مسائل

عربی قرآن کریم اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان ہے۔ اس لیے کتاب اللہ اور سنتِ رسول کے سب دلائل عربی زبان میں وارد ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مجتہد کے لیے عربی زبان میں مہارت و بصیرت شرط ہے۔ مجتہد عربی کے استعمالات سے بخوبی آگاہ و آشنا ہو۔ اور اُن سے استنباطِ احکام اور واقعات کو نصوص پر منطبق کرنے کی صلاحیت و قدرت سے بہرہ ور ہو۔ علماء کے مابین لغوی مسائل، الفاظ کی وضع اور اُن کے معانی و استعمالات میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر یہی اختلاف فروعی مسائل میں اختلاف کا موجب و محرّک بنا۔ ان میں سے چند مسائل حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ **حروف کے معانی:** عربی زبان کے بکثرت حروف کے معانی میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر اس اختلاف کی بنا پر فروعی اختلاف رُونما ہوا۔

"المشترک" سے متعلق باب میں قبل ازیں اس پر کسی حد تک بحث ہو چکی ہے۔ اب ہم اس پر مزید روشنی ڈالتے ہیں۔

یہ حروف مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ **واوِ عاطفہ:** اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ واوِ عاطفہ معطوف و معطوف علیہ کو ایک حکم میں شریک کر دیتی ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ واوِ عاطفہ ترتیب یا معیت کا فائدہ دیتی ہے یا صرف معطوف و معطوف علیہ کو ایک حکم میں جمع کر دیتی ہے۔ پھر اس اختلاف سے یہ اختلاف رُونما ہوا کہ آیا معطوف علیہ کو معطوف پر تطبیق دی جا سکتی ہے یا نہیں؟

اس کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا:

"اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَ کَلَّمْتِ زَیْدًا فَاَنْتِ طَالِقٌ" (اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور زید

سے گفتگو کی تو تجھے طلاق)

تو جن لوگوں کے نزدیک "واؤ" ترتیب کے لیے ہے، عورت کو صرف اُس صورت میں طلاق ہو گی جب وہ گھر میں داخل ہو کر بات کرے۔ اور جو لوگ کہتے ہیں کہ واؤ میں ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی اُن کے نزدیک عورت دونوں صورتوں میں مطلقہ ہو جائے گی۔ دونوں میں سے کسی فقرے کی تقدیم و تاخیر سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔

اس مسئلہ کی فرع یہ ہے کہ ایک شخص اپنی جائداد کو اپنی اولاد اور اولاد کی اولاد پر وقف کرے۔ جن علماء کے یہاں واؤ مطلق جمع یا "معیت" کے لیے ہے، اُن کے یہاں اس میں سب خاندان شریک ہوں گے۔ اور جو اہل علم کہتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لیے ہے اُن کے نزدیک اولاد کی اولاد، اُس کی اپنی اولاد کے بعد وارث ہو گی۔ دیگر مسئلہ کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے۔

(التمہید للاسنوی ص ۵۴-۵۶۔ القواعد والفوائد الاصولیۃ لابن اللحام ص ۱۳۰-۱۴۰)

۲- مِنْ - مِنْ بکثرت معانی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ مشہورترین معانی یہ ہیں:

(۱) تبعیض (۲) ابتداءِ غایت (۳) تبیین

بعض علماء کا قول ہے کہ مِن درحقیقت تبعیض کے لیے آتا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اس کے اصلی معنی ابتداءِ غایت کے ہیں۔ چونکہ مِنْ بکثرت معانی کے لیے آتا ہے۔ اسی لیے علماء نے اُن فروعی مسائل میں اختلاف کیا ہے جو اس مسئلہ میں وارد شدہ نصوص سے استنباط کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے چند فروعات حسب ذیل ہیں:

مندرجہ ذیل آیت کریمہ میں اختلاف:

"فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ" (المائدۃ - ۶) (اور اس سے منہ اور ہاتھوں کا مسح (یعنی تیمم) کرو۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ مِنْ تبعیض کے لیے ہے۔ وہ اس بات کی شرط لگاتے ہیں کہ مٹی پر غبار ہو جو ہاتھ کے ساتھ لگ جائے۔ اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ مِنْ یہاں ابتداءِ غایت

کے لیے ہے۔ اس لیے وہ غبار کی شرط نہیں لگاتے۔

(اضواء البیان ج ۱ ص ، القواعد والفوائد الاصولیۃ لابن اللحام ص ۱۵۱-۱۵۲)

اس مسئلہ کی فرع یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "بِعْ مَا شِئْتَ مِنْ مَالِیْ (میرے مال سے جو چاہو فروخت کردو) تو کیا وہ شخص مِنْ کو تبیین کے معنی کے لیے استعمال کرتے ہوئے سارے مال کو فروخت کر سکتا ہے یا نہیں؟ یا مِنْ کو تبعیض پر محمول کرکے مال کا کچھ حصہ فروخت کرے گا؟ بعض علماء کہتے ہیں کہ دونوں پر عمل کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ مِنْ کو دونوں معانی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

۳۔ اِلیٰ ۔ یہ حرف کسی چیز کی حد کے اختتام کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جب قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ "اِلیٰ" کا مابعد اس میں داخل ہے یا خارج ہے تو اس پر عمل کیا جاتا ہے۔ مابعد کے داخل ہونے کی مثال یہ ہے:

"قَرَأْتُ الْقُرْاٰنَ مِنْ اَوَّلِهٖ اِلیٰ اٰخِرِهٖ" (میں نے قرآن کو از اول تا آخر پڑھا)

(ظاہر ہے کہ قرآن کا آخری حصہ بھی قراءت میں شامل ہے)

اِلیٰ کے مابعد کے اوّل سے خارج ہونے کی مثال مندرجہ ذیل ہے:

"فَنَظِرَةٌ اِلیٰ مَيْسَرَةٍ" (تو اسے خوشحالی کے حاصل ہوتے تک مہلت دو) (البقرہ: ۲۸۰)

اگر قرینہ موجود نہ ہو تو علماء کا اختلاف ہے کہ آیا "غایت" (حد) کا مابعد اس کے ماقبل میں داخل ہے یا نہیں؟ اس میں چند اقوال ہیں۔ (۱) مشہور یہ ہے کہ مطلقاً داخل نہیں ہوتا۔ اور راجح مذہب بھی یہی ہے۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مابعد مطلقاً ماقبل میں داخل ہے۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مابعد اس کے ماقبل کی جنس میں شامل ہو تو داخل ہوتا ہے ورنہ نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے "بِعْتُكَ هٰذَا الرُّمَّانَ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلیٰ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ" (میں نے یہ انار اس درخت سے اس درخت تک تمہارے

پاس فروخت کر دیا) اگر یہ درخت دوسرے درخت کی جنس سے ہو تو وہ اس بیع میں داخل ہو گا ورنہ نہیں۔ (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر اُس کے ساتھ "من" ہو تو اس میں داخل ہو گا ورنہ نہیں۔ اگر کہا کہ "میں نے زمین کا یہ ٹکڑا اس دیوار سے اس دیوار تک تمہارے پاس فروخت کر دیا تو دوسری دیوار بیع میں شامل نہ ہو گی۔ اور اگر کہا کہ "میں نے یہ قطعہ اس دیوار تک تمہارے پاس فروخت کر دیا" تو دیوار بیع میں داخل ہو گی۔ (۵) پانچواں قول یہ ہے کہ اگر اِلیٰ کا مابعد ماقبل سے کسی حِسّی فاصل کی بنا پر الگ ہو تو وہ اس میں داخل نہیں ہو گا۔ اس کی مثال یہ آیت ہے :

ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ " (البقرۃ: ۱۸۷) (پھر روزے کو رات تک پورا کرو)

اس آیت میں رات روزہ میں داخل نہیں ہو گی۔ اس لیے کہ رات کو دن سے ایک حِسّی فاصل جدا کرتا ہے اور وہ غروبِ آفتاب ہے۔

اگر اِلیٰ کا مابعد حِسّی فاصل کے ساتھ الگ نہ ہو تو وہ داخل ہو گا۔ اس کی مثال یہ آیتِ کریمہ ہے :

"فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ" (اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولو) (المائدہ: ۶)

اس آیت میں کہنیاں دھونے میں داخل ہیں۔ اس لیے کہ ہاتھ اور کہنی میں فاصل غیر حِسّی ہے

(المغنی لابن ہشام ج ۱ ص ۷۴۔ التمہید للاسنوی ص ۵۹۔
القواعد والفوائد الاصولیۃ لابن اللحام ص ۱۴۲۔
اصول الفقہ از ابوالنور زہیر ج ۲ ص ۲۹۱۔۲۹۲)

اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہوا کہ اس ضمن میں جو نصوص وارد ہوئی تھیں اور اُن میں اِلیٰ کا لفظ آیا ہے، اُن سے استنباط کرنے اور فروعی مسائل کو تطبیق دیتے وقت اُن میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ اس کی ایک مثال یہ آیت ہے :

"فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ" (اپنے اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھو لیا کرو) (المائدہ: ۶)

اب سوال یہ ہے کہ آیا کہنیوں کا دھونا اس میں داخل ہے یا نہیں ؟ جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ "اِلیٰ" کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل نہیں وہ کہتے ہیں کہ کہنیوں کا دھونا ہاتھوں میں شامل نہیں۔ اور جن کے یہاں داخل ہے وہ کہنیوں کو دھونے کے وجوب کے قائل ہیں۔ اُن لوگوں کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے جو کہتے ہیں کہ اِلیٰ کا مابعد اگر کسی فاصل حِسّی کی وجہ سے غیر منفصل ہو تو وہ ماقبل کے حکم میں داخل ہے۔ یہ اختلاف اِلیٰ کے معنی میں پیدا ہونے والے اختلاف پر مبنی ہے۔ بعض اہل علم کے نزدیک اس مسئلہ میں بناءِ اختلاف یہ قاعدہ ہے کہ "وہ چیز جس کے بغیر واجب کی تکمیل نہ ہوتی ہو وہ واجب ہوتی ہے"۔ اس میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ پس یہ بات ثابت ہوئی کہ ہاتھوں کو دھونے کی تکمیل کہنی کا کچھ حصہ دھوئے بغیر ممکن نہیں۔

مسئلہ زیر قلم کی ایک فرع یہ ہے کہ اگر کسی کو رات تک (بیع فسخ کرنے کا) اختیار دیا گیا تو کیا رات خیار کے وقت میں شامل ہو گی یا نہیں ؟ اس میں دو اقوال ہیں۔ اور سببِ اختلاف وہی مسئلہ ہے جو گذر چکا۔ (التمہید للاسنوی ص ۵۹۔ القواعد والقوائد الاصولیۃ لابن اللحام ص ۱۴۴)

۲۔ کسی لفظ کے معنی میں لغوی اختلاف:

بعض اوقات کسی لفظ کے معنی و مدلول میں لغوی اختلاف اس ضمن میں وارد شدہ نص سے ماخوذ مسئلہ میں اختلاف کا موجب بنتا ہے۔ اس کی مثال "اِحصار" کا لفظ ہے کہ آیا اس سے حج میں پیدا ہونے والی رکاوٹ مراد ہے خواہ مرض کی وجہ سے ہو خواہ دشمن کے باعث۔ یا بطور خاص صرف وہ رکاوٹ صرف مرض کی وجہ سے ہو یا صرف دشمن کے سبب۔ علمائے لغت کا اس میں اختلاف ہے۔ پھر اس کی وجہ سے اس اختلاف نے جنم لیا کہ جس اِحصار کی وجہ سے ایک مُحرم احرام سے حلال ہو جاتا ہے وہ کیا چیز ہے ؟ یہ لفظ مندرجہ ذیل آیت میں استعمال ہوا ہے:

"فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" (البقرۃ: ۱۹۶)

(اگر راستے میں روک لیے جاؤ تو جیسی قربانی میسر ہو ادا کر دو)

ان کی دلیل یہ ہے کہ اِحصار کے اصل معنی روکنے کے ہیں۔ اِس لیے اس میں ہر مانع شامل ہے۔ علماء نے اُن لوگوں کے دلائل میں تطبیق دی ہے جن میں سے بعض کہتے ہیں کہ اس سے دشمن کی رکاوٹ مراد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ بیماری کی رکاوٹ۔ بعض اہلِ علم کا قول ہے کہ مُحرِم صرف بیماری کی وجہ سے اِحرام چھوڑ سکتا ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ آیت میں اِحصار کا جو لفظ وارد ہوا ہے اس سے صرف بیماری مراد ہے۔ اس کے ثبوت میں وہ کہتے ہیں کہ احصار کا لفظ لُغت میں صرف مرض کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ رکاوٹ اگر دشمن کی وجہ سے پیدا ہو تو اس کو "حصَر" بولتے ہیں۔ اس قول کے قائلین کہتے ہیں کہ مرض کا ذکر اس کے بعد کیا گیا ہے۔ مرض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو احرام میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو رکاوٹ پیدا نہیں کرتی۔

وہ کہتے ہیں کہ "فَإِذَا أَمِنتُمْ" (جب تم امن میں ہو) کے معنی یہ ہیں کہ "تم مرض سے آرام پاؤ"۔ سابق الذکر آیت کے علاوہ وہ اس حدیث سے بھی استناد کرتے ہیں جس کو حجاج بن عمرو انصاری نے روایت کیا ہے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے "جس شخص کی (ہڈی) ٹوٹ جائے یا وہ لنگڑا ہو جائے تو وہ اِحرام چھوڑ دے اور اس پر اگلے سال حج واجب ہوگا"۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے حجاج کو یہ حدیث بیان کرتے ہوئے سنا۔ پھر میں نے عبداللہ بن عباس اور ابوہریرہ رضہ سے دریافت کیا تو انھوں نے اس کی تصدیق کی۔ اس کو پانچوں نے روایت کیا اور ترمذی نے حسن قرار دیا ہے۔

بعض علماء کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ مُحرِم صرف دشمن کے روکنے کی وجہ سے اپنا احرام ترک کر سکتا ہے۔ وہ یہ آیت بطورِ دلیل پیش کرتے ہیں:

فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ ‌ (البقرۃ: ۱۹۶)

(اور اگر کوئی تم میں بیمار ہو یا اُس کے سر میں کسی طرح کی تکلیف ہو)

اگر مُحصَر صرف وہی شخص ہو جو بیماری کی وجہ سے رُک گیا ہو تو اس کے بعد مرض کے ذکر کا

کچھ فائدہ نہ تھا۔ وہ ان الفاظ سے بھی استدلال کرتے ہیں جو اسی آیت میں وارد ہوئے ہیں کہ

"فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ ۚ" (البقرہ: ۱۹۶) (پس جب تم امن سے ہو تو جو شخص حج کے ساتھ عمرہ کا فائدہ اُٹھائے)

وہ کہتے ہیں کہ امن دشمن کے خوف کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ احصار کا بکثرت استعمال دشمن کی رکاوٹ کے موقع پر ہوتا ہے اور حصر کا مرض سے پیدا ہونے والی رکاوٹ پر۔ یہ بات قولِ سابق کے قائلین کے برعکس ہے۔

خلاصہ بیاناتِ سابقہ:

جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ دشمن جہاں محرم کو روک دے وہیں رُک جائے۔ اس کی دلیل سابق الذکر آیت اور رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا فعل ہے جو انہوں نے حُدَیبیہ کے مقام پر انجام دیا۔ چنانچہ مسور بن مخرمہ اور مروان روایت کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ کا صلح نامہ لکھ کر فارغ ہوئے تو فرمایا "اُٹھ کر قربانیاں ذبح کیجیے اور سر منڈایئے۔" (صحیح بخاری)

جو (محرم) بیماری کی وجہ سے رُک جائے تو بعض علماء کے نزدیک بیت اللہ کا طواف اور سعی کرکے جب عمرہ سے فارغ ہوگا تو حلال ہو جائے گا۔ بخلاف ازیں بعض علماء کہتے ہیں کہ وہ اسی جگہ حلال ہو جائے گا اور اُس کا حکم وہی ہے جو اُس شخص کا ہوتا ہے جس کو دشمن (حج و عمرہ) سے روک دے۔

علماء نے ان امور کی تفصیلات ذکر کی ہیں کہ آیا "محصر" پر قضاء اور قربانی واجب ہے اور وہ کہاں قربانی ذبح کرے، و دیگر امور؟ علماء نے اپنے موقف کے اثبات میں احادیث و اقوالِ صحابہ کے دلائل ذکر کئے ہیں۔ مگر اُن کا تفصیلی تذکرہ ہمیں اصل موضوع سے دُور لے جانے کا موجب ہوگا۔

اس سے یہ حقیقت اُبھر کر سامنے آتی ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف کا موجب لفظ "احصار" کے معنی ومفہوم میں نزاع وخلاف ہے۔ بمیت ان احادیث وآثار کے جو اس ضمن میں وارد ہوئے ہیں۔

جن اصحاب نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اِحصار کا لفظ تمام (رکاوٹوں) کو شامل ہے اُن کے نزدیک کوئی مانع بھی پیش آئے محرم اپنا احرام چھوڑ سکتا ہے۔ اور جن کا قول ہے کہ "احصار" صرف دشمن کی پیدا کردہ رکاوٹ کو کہتے ہیں اُن کے نزدیک دوسری رکاوٹوں کی بنا پر وہ اِحرام کو ترک نہیں کر سکتا۔ (المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۱ص ۴۶۷-۴۶۸۔ بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۵۴-۲۵۷۔ فتح القدیر للشوکانی ج ۱ص ۲۰۱۔ اضواء البیان ج ۱ص ۱۰۶-۴۱۱)

۳- ثبوتِ لُغت بالقیاس :

علمائے اصول و لُغت کے اس میں دو قول ہیں:

(۱) ایک قول یہ ہے کہ قیاس سے لُغت کا اِثبات ہوتا ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ قیاس سے لُغت کا اثبات نہیں ہوتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ آیا لُوطی، کفن چور اور نبیذ کو بالترتیب زانی، سارق اور خمر کہا جا سکتا ہے یا نہیں؟

جن علماء کے نزدیک لُغت کا اِثبات قیاس سے ہو سکتا ہے اُن کے نزدیک ان کو زانی، چور اور شراب کہہ سکتے ہیں۔ وہ اس کے حکم پر نُصوص سے استدلال کرتے ہیں قیاس سے نہیں۔ اور جن اہل علم کے یہاں لُغت کا اِثبات قیاس سے نہیں ہوتا اُن کے نزدیک یہ نام صحیح نہیں، البتہ اُن کا حکم یا تو منصوص علیہ پر قیاس کرنے سے یا دیگر دلائل سے ثابت ہو جاتا ہے۔

ثمرۂ اِختلاف :

اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جن علماء کے نزدیک لُغت کا اثبات قیاس سے ہو سکتا

ہے وہ اُن تمام نصوص سے استدلال کرتے ہیں جو خمر، سرقہ اور زنا کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں اور نبیذ کے شارب، کفن چور اور لُوطی کو قرآن کی بیان کردہ سزائیں دیتے ہیں۔ اُن کے یہاں خمر کا اطلاق ہر نشہ آور چیز پر کیا جاتا ہے اگرچہ وہ انگوری شراب نہ بھی ہو۔

مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ نبیذ کو اس لیے خمر کہہ سکتے ہیں کہ اس میں نشہ کی کیفیت پائی پائی جاتی ہے تو نبیذ کی حُرمت انہی دلائل سے ثابت ہو سکے گی جن سے خمر کی حُرمت ثابت ہوتی ہے۔ قرآن میں فرمایا:

"اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ٥ (المائدۃ : ۹۰)

شراب اور جوا اور بُت اور پانسے (یہ سب) ناپاک کام اعمالِ شیطان سے ہیں سو ان سے بچتے رہنا تاکہ نجات پاؤ)

(التمہید للاسنوی ص ۱۴۱-۱۴۲، القواعد والفوائد الاصولیۃ لابن اللحام ص ۱۲۰-۱۲۱، اصول الفقہ ابو النور زہیر ج ۴ ص ۵۶)

۴۔ لُغوی و شرعی مفہوم:

شارع نے چند الفاظ کے لُغوی معانی میں اضافہ کر کے اُن کو شرعی معانی میں استعمال کیا ہے۔ اس استعمال کو "حقائقِ شرعیہ" کہا جاتا ہے۔ علمائے اصول نے "حقائقِ شرعیہ" کے وجود میں اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ بعض علماء اُن کا اثبات کرتے ہیں اور بعض نفی کرتے ہیں پھر جو لوگ "حقائقِ شرعیہ" کے وجود کے قائل ہیں، اُن کے یہاں جب کوئی ایسا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جس کے دو معنی ہوں (ایک) لُغوی اور (دوسرا) شرعی تو اس میں اُن کے نزدیک اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور وہ یوں کہ بعض لوگ اس کو شرعی معنی پر محمول کرتے ہیں اور بعض لُغوی مفہوم مراد لیتے ہیں۔ اس کے نتیجہ میں اس ضمن میں وارد شدہ نص سے استنباط کردہ حکم میں اختلاف رُونما ہوتا ہے۔

اس کی ایک مثال "نکاح" کا لفظ ہے جو مندرجہ ذیل آیت میں وارد ہوا ہے:

"وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ" (النساء: ۲۲)

(اور جن عورتوں سے تمہارے باپ نے نکاح کیا ہو ان سے نکاح مت کرو)

امام شافعی رحمہ اللہ اور اُن کے ہمنوا کہتے ہیں کہ نکاح کے معنی یہاں عقد کے ہیں۔ اس لیے کہ یہ لفظ ان معنوں میں شرعاً بکثرت استعمال ہوا ہے۔ بخلاف ازیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور اُن کے رفقاء یہاں نکاح کو جماع کے معنی میں لیتے ہیں۔ جو کہ اُس کے لغوی معنی ہیں۔ پھر اس اختلاف پر یہ اختلاف مترتب ہوا کہ آیا زنا سے حُرمت مصاہرت واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ جن اہل علم کے نزدیک نکاح یہاں جماع کے معنی میں ہے وہ کہتے ہیں کہ زنا سے حُرمتِ مصاہرت واجب ہو جاتی ہے۔ اور جو اس سے عقدِ نکاح مراد لیتے ہیں اُن کے نزدیک حُرمتِ مصاہرت واجب نہیں ہوتی۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مُحرِم نہ تو اپنا نکاح کرے اور نہ کسی کا نکاح کروائے۔" (صحیح مسلم)

جو اہل علم نکاح سے جماع مراد لیتے ہیں وہ مُحرِم کو نکاح کی اجازت دیتے ہیں۔ اور جن کے نزدیک نکاح سے یہاں عقدِ نکاح مراد ہے وہ اُسے نکاح کی اجازت نہیں دیتے۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۱۳۹-۱۴۱)

سبب اختلاف یہاں یہ امر ہے کہ آیا نکاح سے لغوی معنی مراد لیے جائیں یا شرعی۔

اس مسئلہ کی ایک مثال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت بھی ہے کہ: "رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر جو میں سے ایک صاع فرض کیا..." تا آخر۔ (بخاری و مسلم)

علماء کی ایک جماعت "فرض" سے یہاں شرعی فریضہ یعنی وجوب مراد لیتی ہے، اس طرح وہ صدقہ فطر کو واجب ٹھہراتی ہے۔ اہل علم کا دوسرا گروہ فرض کو لغوی معنی یعنی اندازہ پر محمول کرتا ہے، ان کے نزدیک صدقہ فطر سنت ہے واجب نہیں۔ (اسباب اختلاف الفقہاء للخفیف ص: ۱۱۶-۱۱۷، احکام الاحکام لابن دقیق العید ج ا ص ۳۷۵)

حقیقت و مجاز

معنی و مفہوم:

حقیقت: جو لفظ اپنے مخاطبین کے نزدیک اُس معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لیے وہ وضع کیا گیا ہو اُسے حقیقت کہتے ہیں۔

مجاز: اور جو لفظ اپنے مخاطبین کے یہاں ایسے معنی کے لیے استعمال کیا جائے جس کے لیے وہ وضع نہ کیا گیا ہو اُسے مجاز کہتے ہیں۔

اِس باب کے مسائل میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے جس سے فروعی مسائل میں اختلاف رُونما ہوا۔ اس کی مثال مندرجہ ذیل مسائل ہیں:

(۱) جب کوئی لفظ حقیقی و مجازی دونوں معنی کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہو تو کیا بہ یک وقت اُس سے دونوں معنی مراد لیے جا سکتے ہیں یا نہیں؟

اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ جب انفرادی طور پر اس لفظ سے دونوں میں سے کوئی ایک معنی مراد لیے جا سکتے ہیں تو اجتماعی حالت میں کیوں مراد نہیں لئے جا سکتے؟

مثلاً "الجون[1] اور اللون[2]" کے الفاظ۔

---

[1] الجون: وہ نباتات جو زیادہ سبز ہونے کی وجہ سے سیاہی مائل نظر آئے۔ نیز الجون یعنی سرخ، سفید اور سیاہ۔ یہ لغات اضداد میں سے ہے۔ اس کی جمع اَجوَن آئی ہے۔ الجَون سخت سیاہ رنگ کا اونٹ (قاموس المحیط ج ۴ ص ۲۰۰۔ نیز صراح۔

[2] اللون: جو چیز دونوں میں وجہ امتیاز ہو۔ نوع۔ شکل و صُورت۔ بعض اس کو جمع کہتے ہیں اس کا واحد "لَوْنَۃٌ" بالضم یا "لِینَۃٌ" بالکسر ہے۔ (القاموس) صراح میں ہے کہ لون کے معنی رنگ کے ہیں خواہ زرد یا سرخ ہو یا کوئی اور رنگ۔ کھجور کی ایک قسم اس کا واحد "لِینَۃٌ" ہے۔ (القاموس المحیط۔ صراح) غلام احمد حریری مترجم/ ۲۱ مارچ ۱۹۸۸ء

امام ابو حنیفہؒ اس کو جائز تصور نہیں کرتے۔ اُن کے نزدیک اگر ایک معنی مراد لے لیے جائیں تو دوسرے معنی مراد نہیں لیے جا سکتے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ مجاز حقیقت کی ضد ہوتی ہے اور یہ محال ہے کہ بیک وقت ایک چیز اور اُس کی ضد مراد لیے جائیں۔

اس اختلاف کی فرع یہ ہے کہ عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ وجہِ اختلاف یہ ہے کہ

قرآن میں فرمایا:

"اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ" (المائدۃ - ۶) (یا تم نے عورتوں کو چھوا ہو)

امام شافعی فرماتے ہیں کہ "ملامسہ" سے جماع اور لمس (چھونا) دونوں مراد ہیں۔ اس لیے عورت کو چھونے سے وضو واجب ہو جاتا ہے اور جماع کرنے سے غسل لازم آتا ہے۔ بخلاف ازیں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "ملامسہ" سے صرف جماع مراد ہے۔ اس لیے عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

۲۔ عموم المجاز: اس امر میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا مجاز میں عموم بھی ہوتا ہے؟

(۱) ایک قول یہ ہے کہ مجاز میں عموم ہوتا ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں عموم نہیں ہوتا۔

اس کی مثال رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جس کو حضرت عمرؓ نے روایت کیا ہے کہ

"اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ، وَاِنَّمَا لِکُلِّ امْرِیٍٔ مَّا نَوٰی۔" (صحیح بخاری و مسلم) (اعمال کا مدار نیت پر ہے اور ہر شخص کو وہی کچھ ملتا ہے جس کی اُس نے نیت کی)

سب علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس سے مجازی معنی مراد ہیں یعنی اعمال کا حکم، اس لیے کہ بعض اعمال نیت کے بغیر بھی انجام دئے جاتے ہیں۔ پھر اس میں اختلاف پیدا ہوا کہ آیا اس سے اعمال کے تمام احکام مراد ہیں یا نہیں؟

۱۔ جو اہل علم مجاز میں عموم کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ تمام عبادات میں نیت شرط ہے۔ اس

کے بغیر وہ صحیح نہ ہوں گے اور نہ ہی اُن کا اجر و ثواب ملے گا۔

۲. مگر جو لوگ مجاز میں عموم کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ نیت صرف اعمال کے اجر و ثواب کے لیے شرط ہے۔ اس لیے یہی معنی مراد ہیں اور اسی پر محدود رہنا چاہیئے۔ اس لیے کہ مجازی معنی ضرورت کی بنا پر مراد لیا جاتا ہے اور ضرورت سے بقدر حاجت ہی کام لیا جاتا ہے۔

پروفیسر علی خفیف فرماتے ہیں کہ مسئلہ ہٰذا کی ایک فرع یہ ہے کہ آیا وضو نیت کے بغیر صحیح ہوتا ہے یا نہیں؟ جو اہل علم مجاز میں عموم کے قائل ہیں اُن کے نزدیک تو وضو بلا نیت صحیح نہیں ہے۔ اور جو عموم کو تسلیم نہیں کرتے اُن کے یہاں وضو بلا نیت درست ہے۔ وضو میں نیت کی شرط عائد کرنے میں علماء کے دو اقوال ہیں۔ (اسباب اختلاف الفقہاء للخفیف ص ۱۴۲)

(۱) جمہور علماء نیت کو شرط قرار دیتے ہیں۔ وہ اس کے اثبات میں مندرجہ ذیل آیت کو پیش کرتے ہیں:

"وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ۔" (البینۃ: ۵) (اور اُن کو حکم تو یہی ہوا تھا کہ اخلاص کے ساتھ اللہ کی عبادت کریں)

اخلاص کے معنی خالص نیت کے ہیں۔ وہ سابق الذکر حدیث "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ" سے بھی استناد کرتے ہیں۔ اُن کا اندازِ استدلال یہ ہے کہ جیسا کہ ابو مالک اشعریؓ کی حدیث میں مذکور ہے وضو عبادت ہے۔ اس حدیث میں فرمایا کہ

"وضو نصف الایمان ہے" (صحیح مسلم۔ المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۱ ص ۲۴۔ المہذب ج ۱ ص ۱۴)

(۲) حنفیہ کے نزدیک وضو کے لیے نیت شرط نہیں بلکہ یہ مستحبات میں سے ہے۔ اگر وضو کرنے والا اسے ترک کر دے تو بھی وضو ہو جاتا ہے۔ (شرح القدوری ص ۶)

ابن رُشد مذکورہ صدر اختلاف ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"علماء کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ وضو کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت یہ ہے کہ وضو خالص عبادت ہے جس کی کوئی علت ہمیں معلوم نہیں۔ اس سے مقصود محض نماز

اور دیگر عبادات کی طرح صرف اللہ کی رضا ہے۔ وضو کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جس کی غرض وغایت ہمیں معلوم ہے۔ مثلاً نجاست کا ازالہ وغیرہ۔ علماء اس بات پر متفق ہیں کہ خالص عبادت نیت کی محتاج ہوتی ہے۔ مگر جس عبادت کی غرض وغایت ہمیں معلوم ہو وہ نیت کی محتاج نہیں ہوتی۔ اور وضو میں ہر دو اقسام عبادت کی مماثلت پائی جاتی ہے۔ اسی لیے اس میں اختلاف رُونما ہوا۔ اور وہ یوں کہ ایک لحاظ سے یہ عبادت ہے اور دوسرا پہلو اس میں طہارت و نظافت کا پایا جاتا ہے۔ اب یہ امر محلِ فکر و تأمل ہے کہ اس میں جس کی مماثلت قوی تر ہو اُسی کے ساتھ اس کو ملحق کر دیا جائے۔" (بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۸)

۲۔ بعض نصوص کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اُن سے حقیقت مراد ہے یا مجاز۔ بنا بریں اُن سے جو احکام استنباط کئے جاتے ہیں پھر اُن میں اختلاف رُونما ہوا۔

اس کی مثال حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی یہ روایت ہے کہ

"لا نکاح الا بولی" (ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا)

اس کو پانچوں نے روایت کیا اور ابن المدینی نے صحیح قرار دیا۔ اس حدیث سے مستفاد ہوا کہ ولی کے بغیر نکاح درست نہیں۔ مگر اہل علم کے مابین اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

(۱) جمہور علماء کے نزدیک اس سے حقیقی معنی مراد ہیں۔ اور وہ یہ کہ ولی کی عدم موجودگی میں نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

(۲) مگر حنفیہ اس سے مجازی مفہوم مراد لیتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ولی کے بغیر نکاح کامل یا پسندیدہ نہیں ہوتا۔ (اسباب اختلاف الفقہاء للخفیف ص ۱۳۱)

(حنفیہ کے نزدیک) اگر ایک عاقلہ بالغہ اپنی رضامندی سے اپنا نکاح کرے اور ولی موجود نہ ہو تو یہ نکاح صحیح ہے۔ فریقین اپنے اپنے دلائل پیش کرتے ہیں: (شرح القدوری ص ۲۴۰)

چنانچہ جمہور سابق الذکر حدیث سے استدلال کرتے اور کہتے ہیں کہ جس امر سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ یہاں حقیقی نکاح کی نفی کی گئی ہے وہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"جس عورت نے اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کیا اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے۔ اگر شوہر نے اس کے ساتھ جماع کیا تو اُسے پورا مہر ادا کرے اس لیے کہ اُس نے اُس کی شرمگاہ کو حلال کیا ہے۔ اگر اُن کے یہاں نزاع بپا ہو تو جس کا کوئی ولی نہ ہو سلطان اُس کا ولی ہوتا ہے" اس کو احمد، ابوداؤد، ترمذی نے روایت کیا اور موخرالذکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

مزید براں وہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ایک عورت نہ تو کسی دوسری عورت کا نکاح کروائے اور نہ خود اپنا نکاح کرے۔ جو عورت اپنا نکاح خود کروالیتی ہے وہ زانیہ ہے" (ابن ماجہ و دارقطنی)

و دیگر احادیث و آثار اور رسول کریمؐ کے فیصلہ جات (المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۱۸ نیل الاوطار ج ۶ ص ۱۲۴)

(۲) احناف حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول کریمؐ نے فرمایا:

"شوہر دیدہ عورت اپنے ولی کی نسبت اپنے آپ کی زیادہ حقدار ہے" (اس کو بخاری کے سوا دیگر محدثین نے روایت کیا ہے)

ابوداؤد اور نسائی میں یہ الفاظ ہیں کہ:

"ولی کا بیوہ عورت کے ساتھ کچھ کام نہیں"

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے مستفاد ہوتا ہے کہ شوہر دیدہ عورت اگر بذات خود اپنا نکاح کرے تو وہ صحیح متصور ہوگا۔ اور ولی اس میں کچھ دخل اندازی نہیں کر سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث نبوی "لا نکاح الا بولی" نکاح کی نفی پر دلالت نہیں کرتی، اس کا مطلب یہ ہے

کہ وہ نکاح کامل نہیں ہوتا۔ (بدایۃ المجتہد ج۲ ص ۸-۱۲) ودیگر کتب فقہ

جمہور علماء اس حدیث کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ ولی کو بیوہ پر جبر کرنے کا حق حاصل نہیں، بلکہ اس کی رضامندی کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

(یہ ایک طویل موضوع ہے) اور ہم فریقین کے دلائل نقل کرکے اپنے موضوع سے باہر جانا نہیں چاہتے۔

باب چہارم

۱۔ تعارض و ترجیح کا بیان

تعارض کا معنی و مفہوم:

دو دلیلوں کے تعارض کو جو بطور ممانعت کے ہو تعارض کہتے ہیں۔ مثلاً ایک دلیل سے ایک چیز کی حلت ثابت ہو اور دوسری سے حرمت۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ سونا عورتوں کے لیے حلال ہے۔ مگر دوسری دلیل سے اس کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سونا اور ریشم میری امت کی خواتین کے لیے حلال کیا گیا اور مردوں پر حرام ٹھہرایا گیا۔ اس کو امام احمد نے روایت کیا ہے۔ نیز نسائی اور ابن خزیمہ نے اسے روایت کیا اور صحیح قرار دیا ہے۔ یہ حدیث آٹھ طرق اور آٹھ صحابہ سے مروی ہے، مگر ان میں سے کوئی بھی ضعف سے خالی نہیں۔ البتہ یہ روایات ایک دوسری کی موید ہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ میں دو زر اندود کنگن دیکھے تو فرمایا "ان کو پھینک دو اور چاندی کے دو کنگن بنوا کر ان کو زعفران سے رنگ دو" اس کو قاسم سرقسطی نے غریب الحدیث میں بسند صحیح روایت کیا ہے۔ نیز اس کو نسائی اور الخطیب نے بھی روایت کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس مسئلہ میں دیگر احادیث بھی وارد ہوئی ہیں۔ (آداب الزفاف ص ۱۳۲ - ۱۵۲ - سبل السلام ج ۲ ص ۸۶)

اس ضمن میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا سونا پہننا عورتوں کے لیے حلال ہے یا نہیں۔ وہ اس ضمن میں مختلف الرأی ہیں کہ آیا ان مختلف احادیث کو باہم تطبیق دی جائے

یا بعض کو بعض پر ترجیح دی جائے۔ (نصب الرایۃ ج ۴ ص ۲۲۲)

شرعی دلائل کے مابین جو تعارض (بظاہر) پایا جاتا ہے وہ نفس الامری اور واقعی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ شرعی دلائل میں تناقض نہیں ہوتا۔ قرآن میں فرمایا:

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا۔ (النساء - ۸۲) (اور اگر یہ (قرآن) اللہ کے سوا کسی اور کا (کلام) ہوتا تو اس میں بہت سا اختلاف پاتے۔

تعارض بعض مجتہدین (کے افکار و نظریات میں) پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ انہیں تعارض کا ازالہ کرنے والے امور کا پتہ نہیں ہوتا۔ اور وہ یہ کہ دو ظاہر التعارض دلائل کا موقع و محل الگ الگ ہوتا ہے۔ (اس لیے ان میں حقیقی تعارض موجود نہیں ہوتا) اسی قسم کے دوسرے امور جن سے تعارض زائل ہو جاتا ہے وہ بھی اُن کو معلوم نہیں ہوتے۔

ترجیح کا لغوی و اصطلاحی مفہوم:

ترجیح کے لغوی معنی کسی چیز کو غالب کرنے، برتری دینے اور مقدم کرنے کے ہیں۔ اِصطلاحاً ایک دلیل کو دوسری دلیل پر عمل میں مقدم کرنے کو ترجیح کہتے ہیں۔ جس طرح صحابہ کرام رض نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد کو ترجیح دی تھی۔ اُن کا فرمان یہ تھا:

"جب ایک شرمگاہ دوسری شرمگاہ سے تجاوز کر جائے تو غسل واجب ہو گیا۔ رسول کریم ص اور میں نے یہ فعل سرانجام دیا تو ہم نے غسل کیا تھا۔ (ترمذی۔ احمد۔ ابن ماجہ) صحابہ نے حضرت عائشہ رض کی روایت کو حضرت ابو سعید رض خدری کی مندرجہ ذیل روایت پر ترجیح دی تھی:

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" پانی کا استعمال (غسل) پانی (منی) کے خروج سے واجب ہوتا ہے۔" (صحیح مسلم)

وجہِ ترجیح یہ ہے کہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اِن امور کو دیگر صحابہ کے مقابلہ میں بہتر جانتی ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رض کی روایت سے بلا انزال جماع سے غسل کا وجوب

اُس کے الفاظ سے ہوتا ہے۔ بخلاف ازیں ابو سعید خدریؓ کی روایت سے غسل کا عدم وجوب (اُس کے الفاظ سے نہیں بلکہ) فقط اُس کے مفہوم سے ہوتا ہے^{لہ}۔

کسی ایک دلیل کو دوسری پر ترجیح اُس وقت دی جاتی ہے جب دونوں دلیلوں میں سے کسی ایک پر عمل ممکن نہ ہو اور تاریخ بھی معلوم نہ ہو کہ دونوں میں سے مقدم کون سی ہے اور مؤخر کون سی؟

(۱) اگر دونوں دلیلوں پر کسی طرح بھی عمل کیا جا سکتا ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا۔ اس لیے کہ دونوں پر عمل کرنا ایک پر عمل کرنے سے افضل ہے۔

اس کی مثال زید بن خالد الجُہَنی رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا "میں تمھیں بتاؤں کہ سب سے بہتر گواہ کون ہوتا ہے؟ سب سے افضل گواہ وہ ہے جو شہادت طلب کرنے سے قبل شہادت دے دے۔" (صحیح مسلم)

یہ حدیث (بظاہر) اُس حدیث کے خلاف ہے جس کو حضرت عمران بن حُصَین رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سب سے بہتر زمانہ میرا ہے، پھر وہ زمانہ جو اس کے قریب ہے۔ اس کے بعد وہ لوگ پیدا ہوں گے جو شہادت دیں گے قبل اس کے کہ اُن سے شہادت طلب کی جائے۔ وہ خیانت پیشہ ہوں گے اور انھیں امین نہیں سمجھا جائے گا۔ وہ نذر مانیں گے مگر اُسے پورا نہیں کریں گے۔ اُن پر موٹاپا غالب ہو گا۔"

(صحیح بخاری و مسلم)

سابق الذکر دونوں احادیث میں سے پہلی کو حقوق اللہ پر محمول کیا جائے گا اور دوسری کو حقوق العباد پر۔ یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث کو ایسی سچی شہادت پر محمول کیا جائے جس

لہ دیگر روایات سے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت کہ "جب کوئی شخص عورت کی چار شاخوں (ہاتھ اور پاؤں) کے درمیان بیٹھ گیا اور پھر زور لگایا تو غسل واجب ہو گیا۔" (صحیح بخاری و مسلم) صحیح مسلم میں یہ اضافہ بھی ہے کہ اگرچہ انزال نہ ہوا ہو۔

کی عدم موجودگی میں کسی کا حق باطل ہوجانے کا اندیشہ ہو۔ اور دوسری حدیث کا مفہوم یہ ہو کہ خواہش نفس کی بنا پر بلا ثبوت و تحقیق شہادت دینے کی جسارت کی جائے۔

(۲) جب دو نصوص باہم متعارض ہوں، وہ قوت و عموم میں بھی مساوی ہوں۔ دونوں میں جمع و تطبیق کا بھی کوئی امکان نہ ہو اور یہ بھی معلوم ہو کہ دونوں میں سے متاخر کون سی ہے، تو اندریں صورت متاخر متقدم کی ناسخ ہوگی۔ اور اگر متاخر کا پتہ نہ ہو تو ایک کو ترجیح دینا واجب ہے بشرطیکہ ایسا ممکن العمل ہو۔

شرعی دلائل کے فہم و ادراک میں علماء کے مختلف مدارج ہیں۔ ان میں سے بعض کو دلائل کے تعارض کا علم ہوجاتا ہے اور بعض کو اس کا شعور نہیں ہوتا۔ جن کو تعارض کا احساس ہوجاتا ہے بعض اوقات متعارض دلائل کی جمع و توفیق یا طرق ترجیح میں ان کے یہاں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بعض علماء ایک دلیل کو راجح سمجھتے ہیں اور دوسرے نہیں۔ جو اہل علم ان کو متعارض نہیں سمجھتے بعض دفعہ وہ ایسے امور سے مطلع ہوتے ہیں جن سے وہ لوگ آگاہ نہیں ہوتے جو تعارض کے قائل ہیں۔ یا وہ اس دلیل کا فہم و ادراک اس انداز سے کرتے ہیں جس سے تعارض کا ظہور نہیں ہوتا۔ بدیں وجوہ و اسباب تعارض و ترجیح ان ابواب میں سے ایک وسیع باب ہے جس کی وجہ سے علماء کے مابین فروعی اختلاف کا دروازہ کھل گیا۔

(الفتاوٰی لابن تیمیہ ج ۲۰ ص ۲۴۰)

علاوہ بریں بعض دفعہ دوسرے علماء کے نزدیک تعارض ثابت نہیں ہوتا، اس لیے وہ تعارض کا حکم نہیں لگاتے۔ پھر وہ اختلاف جس کے اسباب پر بحث ہو چکی ہے اس وقت ابھرتا ہے جب حدیث نبوی میں پیدا ہونے والے اختلاف کے اسباب پر گفتگو کی جاتی ہے۔

تعارض بین الادلّہ سمجھنے کے بارے میں بعض علماء کی غلطی

بعض علماء غلطی سے بعض دلائل کے مابین تعارض سمجھتے ہوئے کسی ایک دلیل کو ترجیح دیتے ہیں۔ حالانکہ صحیح بات یہ ہوتی ہے کہ ان میں سرے سے تعارض ہوتا ہی نہیں۔ پھر اس کی وجہ سے فروعی مسائل میں اختلاف رُونما ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ آیت کریمہ ہے۔

"وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" (البقرۃ ۲ : ۲۸۲)

اور اپنے میں سے دو مردوں کو (ایسے معاملے کے) گواہ کر لیا کرو۔ اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں جن کو تم گواہ پسند کرو (کافی ہیں)

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم اور گواہ کی بنا پر (مدعی کے حق میں) فیصلہ صادر کر دیا۔ (مسلم۔ ابوداؤد۔ نسائی)

اہل کوفہ کے نزدیک یہ حدیث قرآن کی معارض ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عموماتِ قرآن حدیث کے مقابلہ میں قابلِ ترجیح ہیں۔ بنابریں وہ اس حدیث پر عمل نہیں کرتے۔ اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ خیارِ مجلس کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث کو حضرت عبداللہ بن عمرؓ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا "جب دو آدمی آپس میں سودا کریں تو مجلس سے الگ ہونے تک انہیں (سودا فسخ کرنے کا) اختیار ہے۔ اِلّا یہ کہ ایک شخص دوسرے سے کہہ دے کہ تمہیں مجلس میں اس چیز کو پسند کرنے کا اختیار ہے اگر وہ اس شرط پر سودا کریں تو بیع پختہ ہو گئی۔ اگر سودا کرنے کے بعد وہ ایک دوسرے سے الگ

ہوں اور مجلس میں سودا فسخ نہ کریں تو سودا پختہ ہو گیا۔ (بخاری و مسلم اور الفاظ مسلم کے ہیں)

اس مسئلہ میں وارد شدہ حدیث ہذا و دیگر احادیث کو ایک جماعت نے اہلِ مدینہ کے تعامل کے خلاف قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ حدیث ہذا پر عدمِ عمل پر اُن کے یہاں اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ وہ حدیث صحیح کے مقابلہ میں اپنے اجماع کو ترجیح دیتے ہیں اور اس لیے خیارِ مجلس کو تسلیم نہیں کرتے۔ حالانکہ حدیث صحیح معلوم (رسول کریمؐ) کا قول ہے جسے لوگوں کے عمل سے معارض ہونے کی بنا پر ترک نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ حدیث صحیح لوگوں کے اقوال و اعمال سے مقدم ہے۔ خصوصاً جب کہ یہاں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ اہل مدینہ نے کسی عذر کی بنا پر اس پر عمل نہ کیا ہو۔ یا تو وہ اس حدیث سے بہرہ ور نہ تھے یا کوئی اور عذر عمل میں حائل تھا۔ حجت تو اس پر قائم ہوتی ہے جو اس سے باخبر ہو، اور اس پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

اس امر کی بکثرت مثالیں موجود ہیں کہ بعض لوگوں نے احادیثِ صحیحہ کو محض اس لیے ترک کر دیا کہ وہ قیاسِ جلی اور اصولِ عامہ کے خلاف تھیں۔ یا دیگر معارضات کی بنا پر جو کتبِ خلاف و مناظرہ میں عام طور سے شائع و ذائع ہیں۔ حالانکہ یہ امور احادیثِ صحیحہ کے معارض ہونے کی صلاحیت سے بہرہ ور نہیں ہیں۔

۲۔ تعارض کی مثالیں

بکثرت اختلافات کا سبب وہ ظاہری تعارض ہے جو نصوص میں نظر آتا ہے اور اس کی جمع و تطبیق اور ایک نص کو دوسری پر ترجیح دینے کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف رُونما ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں ملاحظہ ہوں۔

۱۔ تعارض فی القرآن اور اس کی مثالیں :

فوت شدہ شوہر والی حاملہ عورت کے بارے میں قرآن میں فرمایا :

"وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا۔" (البقرہ : ۲۳۴)

اور جو لوگ تم سے مرجائیں اور عورتیں چھوڑ جائیں تو عورتیں چار مہینے دس دن اپنے آپ کو روکے رہیں۔

یہ آیت اپنے عموم کے اعتبار سے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ فوت شدہ خاوند والی عورت حاملہ ہو یا غیر حاملہ اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔ ایک دوسری آیت میں یوں فرمایا :

"وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ؕ" (الطلاق : ۴)

(اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل تک ہے)

یہ آیت اپنے عموم کی وجہ سے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حاملہ خواہ مطلقہ ہو یا فوت شدہ خاوند والی اُس کی عدت وضع حمل ہے۔ اس تعارض کی بنا پر جو ان دو آیتوں میں پایا جاتا ہے فوت شدہ خاوند والی حاملہ کی عدت کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پیدا ہوگیا۔ اس ضمن میں جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے، اگرچہ وہ چار ماہ دس دن سے کم ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ اس آیت میں پایا جانے والا عموم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سورۃ البقرہ

کی آیت (۲۳۴) کی تخصیص ہے (جس میں فوت شدہ خاوند والی عورت کی عِدّت چار ماہ دس دن بتائی گئی ہے)۔

جمہور اپنے موقف کی تائید میں حضرت مِسوَر بن مَخرَمہ کی یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ سُبَیعَہ اَسلمیہ کے یہاں اس کے خاوند کی وفات کے چند راتوں بعد بچہ پیدا ہوا۔ اُس نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر نکاح کرنے کی اجازت چاہی تو آپ نے اسے اجازت دے دی۔ چنانچہ اس نے نکاح کر لیا۔ (صحیح بخاری)

اصل روایت بخاری و مسلم میں موجود ہے۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ اُس کے خاوند کی وفات کے چالیس روز بعد سُبَیعَہ کے یہاں بچہ پیدا ہوا۔ مُسلم کی روایت میں ہے کہ زُہری نے کہا میرے نزدیک اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ جب اُس عورت کو نفاس کا خون آ رہا ہو اُسی حالت میں نکاح کرے۔ البتہ پاک ہونے سے قبل اُس کا شوہر اس سے جماع نہ کرے"

(بلوغ المرام لابن حجر ص ۲۵۹)

حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت میں یوں ہے کہ سُبَیعَہ اَسلمیہ کے شوہر کی وفات کے نصف ماہ بعد اُس کے یہاں بچہ پیدا ہوا۔ پھر دو آدمیوں نے اس کا رشتہ طلب کیا، جن میں سے ایک نوجوان تھا اور ایک ادھیڑ عمر کا۔ وہ نوجوان کی جانب مائل ہو گئی۔ بوڑھے نے کہا ابھی تو حلال نہیں ہوئی۔ سُبَیعَہ کے اہل خانہ کہیں گئے ہوئے تھے۔ بوڑھا یہ امید لگائے بیٹھا تھا کہ جب وہ آئیں گے تو اسے نوجوان پر ترجیح دیں گے۔ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کی کہ میں حلال ہو چکی ہوں۔ آپ نے فرمایا، تو تم جس سے چاہو نکاح کر لو۔ (نسائی و موطا امام مالک۔ بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۹۷)

بعض علماء کہتے ہیں کہ ایسی عورت عِدّتِ وفات اور وضعِ حمل میں سے جس کی مدت بعید تر ہو وہ عِدّت گزارے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہر دو نصوص کی تعمیل ایک کو منسوخ یا مخصوص ماننے سے افضل ہے۔ نیز یہ کہ جب جمع و تطبیق کا امکان موجود ہو تو گویا، ہر دو نصوص میں تعارض

ہوتا ہی نہیں۔ (الفقہ المقارن لحسن الخطیب ص ۱۹)

مگر پہلا قول اس لیے راجح ہے کہ سُبَیعَہ کی روایت اس کی مؤید ہے۔ باقی مخالف نے جو بات کہی ہے اس سے دونوں نصوص کا تعارض دُور نہیں ہوتا۔ بخلاف ازیں اُس سے سورۃ الطلاق کی آیت۔۴ بے کار ہو کر رہ جاتی ہے علاوہ ازیں اس سے محض رائے کی بنا پر سُبَیعَہ کی روایت کی مخالفت لازم آتی ہے۔

تعارض کی مثال وہ آیت بھی ہے جس میں علی العموم اُن عورتوں کا ذکر کیا گیا ہے جن سے نکاح نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن کریم میں فرمایا:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ.... ....وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ" (النساء: ۲۳)

حرام کی گئیں تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں۔۔۔۔ اور یہ بھی حرام ہے کہ تم دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرو۔

اس آیت میں دو بہنوں سے بہ یک وقت نکاح کرنے سے مطلقاً منع کیا گیا ہے۔ خواہ دونوں سے بہ یک وقت نکاح مراد ہو یا دو لونڈیوں کو جو بہنیں ہوں بہ یک وقت لونڈی کی حیثیت سے رکھنا مقصود ہو، دونوں صورتیں ناروا ہیں۔

دوسری آیت میں فرمایا:

"وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ۔ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ" (المؤمنون: ۵-۶)

اور جو اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرتے ہیں مگر اپنی بیویوں یا کنیزوں سے (جو اُن کی ملک ہوتی ہیں کہ (اُن سے مباشرت کرنے سے) انہیں ملامت نہیں۔

اِس آیت میں "مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ" کا اِستثناء علی الاطلاق کیا گیا ہے۔ اس آیت کے عموم سے مستفاد ہوتا ہے کہ دو لونڈیوں کو جو بہنیں ہوں ملکیت میں رکھنا درست ہے۔ اس طرح دو آیتوں کے عموم میں دو بہنوں کو بطور مملوکہ رکھنے کے سلسلہ میں تصادم پیدا ہو جاتا ہے۔

اس طرح علماء کے مابین دو مملوکہ بہنوں کے بارے میں اختلاف رُونما ہوا کہ آیا بحیثیت مملوکہ دونوں کے ساتھ مجامعت جائز ہے یا نہیں؟ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ اس میں توقف سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ بعض صحابہ سے یہ قول منقول ہے کہ "ایک آیت دو بہنوں کو حلال ٹھہراتی ہے۔ اور دوسری حرام قرار دیتی ہے"۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۴۱۔ المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۲۶)

بعض اہل علم نے اس مسئلہ میں تحریم کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ "شرمگاہ" کے معاملہ میں حرمت اصل ہے۔ نیز اس علت کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی سے بیک وقت نکاح کرنے کی ممانعت کے سلسلہ میں بیان کی گئی ہے۔ اس کو ابن حبان نے ابوہریرہ سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ "ایک بیوی کی موجودگی میں اس کی خالہ یا پھوپھی سے نکاح کیا جائے۔ حضورؐ نے خواتین کو مخاطب کرکے فرمایا "اگر تم نے ایسا کیا تو تم نے اپنی قرابت داری کو پارہ پارہ کر دیا"۔

(نیل الاوطار ج ۶ ص ۱۴۷

سنن ترمذی ج ۴ ص ۸۸۔۹۰

و دیگر احادیث صحیحہ)

علاوہ ازیں ابوداؤد نے المراسیل میں عیسیٰ بن طلحہ سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ ایک بیوی کی موجودگی میں اس کی قرابت دار عورت سے نکاح کیا جائے۔ کیونکہ اس صورت میں قرابت داری ٹوٹنے کا اندیشہ دامنگیر ہے۔

اس مسئلہ میں راجح مسلک یہ ہے کہ جس طرح بیک وقت دو بہنوں سے نکاح نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح دو بہنوں کو مملوکہ کے طور پر بھی نہیں رکھا جا سکتا۔

پوری ملت اسلامیہ مختلف عصور و ازمنہ میں اسی پر عمل پیرا رہی ہے۔

۲۔ کتاب و سنت میں تعارض:

اس کی ایک مثال زانی مرد و عورت کی سزا سے متعلق یہ آیت کریمہ ہے:

"اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (النور-۲) زنا کرنے والا مرد ہو یا عورت ہر ایک کو ان میں سے ایک سو کوڑے مارو۔

نیز حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"مجھ سے اخذ کر لو، مجھ سے اخذ کر لو، اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے لیے ایک راستہ نکال دیا ہے۔ (اور وہ یہ کہ) اگر کنوارا مرد کنواری عورت کے ساتھ زنا کرے تو ان کو ایک سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لیے انہیں جلاوطن کیا جائے اور اگر شادی شدہ مرد و عورت زنا کریں تو انہیں ایک سو کوڑے مار کر سنگسار کر دیا جائے۔" (صحیح مسلم)

نیز حضرت ابوہریرہؓ اور زید بن خالد الجہنیؓ کی روایت میں ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تمہارے بیٹے کی سزا یہ ہے کہ اسے ایک سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال کے لیے جلاوطن کیا جائے۔" (صحیح بخاری و مسلم اور الفاظ مسلم کے ہیں)

مذکورہ صدر بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ آیت میں صرف کوڑے مارنے کا ذکر کیا گیا ہے، جب کہ دونوں احادیث میں کوڑوں کے ساتھ جلاوطنی کا تذکرہ بھی شامل ہے۔ بنابریں غیر شادی زانی کی سزا میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا اُسے صرف کوڑے مارے جائیں یا اس کے ساتھ ساتھ جلاوطنی کی سزا بھی دی جائے؟

اس ضمن میں جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ غیر شادی شدہ کو دونوں سزائیں دی جائیں۔ یعنی کوڑے مارنے کے علاوہ اُن کو جلاوطن بھی کیا جائے۔ تاکہ آیت اور دونوں احادیث پر عمل ہو جائے اور اُن میں تعارض باقی نہ رہے۔ اس لیے کہ آیت میں جلاوطن کرنے کی نفی نہیں کی گئی، جب کہ حدیث اس کے اثبات پر مشتمل ہے۔

بخلاف ازیں حنفیہ تعارض کا اثبات کرتے ہیں اور حدیث کو معمول بہ نہیں ٹھہراتے، بلکہ صرف قرآن کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہیں۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ زیادت علی النص نسخ

ہے اور قرآن کو خبر واحد کے ساتھ منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔

(بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۴۲۶ - الفقہ المقارن لحسن الخطیب ص ۲۲-۲۳)

۳- احادیث کے مابین تعارض :

حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "محرم نہ خود نکاح کرے اور نہ کسی کا نکاح کروائے۔" (مسلم)

ایک روایت میں ہے کہ "نہ ہی رشتہ مانگے" ابن حبان نے یہ اضافہ کیا ہے کہ "نہ کوئی اور شخص محرم کا رشتہ طلب کرے۔"

مسلم میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اُن سے نکاح کیا تو آپ محرم نہ تھے۔ (اس کے عین برخلاف) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ احرام میں (حضرت میمونہؓ) سے نکاح کیا۔

(صحیح بخاری و مسلم)

حضرت ابن عباسؓ کی روایت جو کہ صحاح میں ہے حضرت عثمانؓ سے منقول روایت کی معارض ہے۔ اور حضرت میمونہؓ سے منقول ہے کہ جب حضورؐ نے اُن سے نکاح کیا تو آپ اُس وقت حلال (غیر مُحرم) تھے۔ احادیث کا یہ اختلاف اس امر کا موجب ہوا کہ علماء کے مابین یہ مسئلہ نزاعی بن گیا کہ مُحرم نکاح کر سکتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ بعض علماء حضرت عثمانؓ اور میمونہؓ کی روایت کو ابن عباسؓ کی روایت کردہ حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ مُحرم نہ تو اپنا نکاح کرے۔ اور نہ کسی کا نکاح کروائے۔ وہ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا صاحبِ واقعہ ہیں اس لیے اُن کی روایت اَرجح ہے۔ جیسا کہ ابو رافعؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا تو آپ مُحرم نہ تھے، اور جب اُن کی رُخصتی ہوئی تو تب بھی آپ حلال تھے۔

صاحب المنتقیٰ کہتے ہیں کہ صاحبِ واقعہ اور اس معاملہ میں سفیر کی روایت اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ وہ اس سے زیادہ آگاہ و آشنا ہے۔ ابوداؤد نے روایت کیا ہے کہ سعید بن المسیّب نے کہا "ابن عباسؓ کا یہ قول وہم پر مبنی ہے کہ "رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام کی حالت میں حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا۔" (نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۱)

وہ کہتے ہیں ابورافع اس واقعہ میں سفیر تھے۔ اس لیے اُن کی روایت راجح ہے۔ مزید براں ابن عباسؓ نے صرف فعل کی روایت کی ہے، جب کہ حضرت عثمان اور میمونہ رضی اللہ عنہما کی روایت قول و فعل دونوں کی جامع ہے۔ بنابریں قول و فعل کے مجموعے کو محض فعل پر ترجیح حاصل ہے۔

بعض اہل علم نے ابن عباسؓ کی روایت کو حضرت عثمانؓ کی روایت کا ناسخ ٹھہرایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا میمونہؓ کے ساتھ نکاح حضورؐ کی زندگی کے آخری حصہ میں پیش آیا۔ بعض اہل علم حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہِ ترجیح یہ بتاتے ہیں کہ ابن عباسؓ دیگر صحابہ کے مقابلے میں فقیہ تر ہیں۔ مزید براں حضرت ابوہریرہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما نے بھی اُن کی تائید کی ہے اور یہ دونوں حضرات علم و فقہ میں معروف ہیں۔

بعض علماء نے مختلف احادیث میں جمع و تطبیق کی سعی کی ہے۔ چنانچہ وہ حضرت عثمان کی روایت میں وارد ہونے والی نفی کو صرف کراہت پر محمول کرتے ہیں اور دیگر احادیث سے اس کا جواز اخذ کرتے ہیں۔ مسئلہ زیرِ قلم میں راجح پہلو یہ ہے کہ مُحرم کے لیے نکاح کرنا جائز نہیں۔ باقی رہے وہ وجوہِ ترجیح جن کی بنا پر مجوزین نے اپنے موقف کو ترجیح دی ہے تو ہمارے لیے وہ قابلِ تسلیم نہیں ہیں۔ چنانچہ ذیل میں ہم اُن کی تردید کرتے ہیں:

۱۔ اس کو منسوخ قرار دینا خلافِ اصل ہے، اس لیے کہ ناسخ معلوم نہیں۔ مزید براں حضرت عثمانؓ اور میمونہؓ کی دونوں روایات میں اس امر کی تصریح ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مُحرِم نہ تھے۔ علاوہ ازیں یہ ایک ہی واقعہ ہے۔

۲۔ دین کا فہم وادراک اور چیز ہے اور اسے دوسروں تک پہنچانا امرے دیگر۔ اس پر مزید یہ کہ ابن عباس کا دینی شعور اس واقعہ میں دیگر صحابہ یعنی حضرت عثمانؓ کے فہم وادراک سے متصادم ہے۔

۳۔ نہی کو کراہت پر محمول کرنا خلافِ اصل ہے۔

مندرجہ صدر بیانات اس حقیقت کی غمازی کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں صحابہ کا اختلاف اس امر پر مبنی تھا کہ دونوں متعارض امور میں سے ترجیح کس کو حاصل ہے؟ اور ترجیح کی وجہ وجیہ احادیث مجوزیہ میں پایا جانے والا اختلاف وتعارض ہے۔

۳ — اختلافِ روایات

اختلافِ روایات کے وجوہ :

ا۔ بعض اوقات ایک ہی واقعہ کے بارے میں مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ مثلاً رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے بارے میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، کہ آیا آپ نے حجِ تمتع کیا، یا قران یا صرف حج (عمرہ کے بغیر) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے کہ آپ نے "حج مفرد" کیا (جس میں عمرہ شامل نہ تھا) اس کو مسلم، امام احمد اور اصحابِ سُنن نے روایت کیا ہے۔ زُہری نے بطریق سالم از والدِ خود روایت کیا ہے کہ رسول کریمؐ نے حجِ تمتع کیا۔ آپؐ مقام ذوالحلیفہ سے قربانی کا جانور اپنے ہمراہ لے گئے (تا آخر) (بخاری ومسلم) ابوبکر المزنی حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حج و عمرہ دونوں کا تلبیہ کہتے ہوئے سُنا۔ (بخاری ومسلم)

اس ضمن میں کچھ اور احادیث بھی نقل کی گئی ہیں جن سے آپؐ کے احرام کی مختلف صورتیں سامنے آتی ہیں۔ اِن احادیث کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس مسئلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض اہلِ علم نے مختلف احادیث میں جمع و تطبیق کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر راوی نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اُس چیز کو منسوب کیا جس کا آپ نے حکم دیا۔ وسعت پیدا کرنے کے نقطہ نظر سے انہوں نے ایسا کیا۔ امام شوکانی، قاضی عیاض سے نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"جہاں تک رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کا تعلق ہے اس بارے میں مختلف روایات صحیحہ وارد ہوئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے صرف حج ادا کیا، بایں طور آپ مفرد بالحج تھے۔ جن راویوں نے کہا کہ آپ نے تمتع (یعنی پہلے عمرہ کر کے احرام

ختم کر دیا اور پھر دوبارہ احرام باندھ کر حج کیا) کیا اُن کا مطلب یہ تھا کہ آپ نے تمتع کا حکم دیا۔ اس لیے کہ آپ نے خود فرمایا تھا، اگر میرے ہمراہ قربانی کا جانور نہ ہوتا تو میں حلال ہو جاتا۔" اس سے معلوم ہوا کہ آپ حلال نہیں ہوئے تھے۔ جن لوگوں نے کہا کہ آپ "قارن" (عمرہ اور حج ایک احرام سے ادا کرنے اور درمیان میں حلال نہ ہونے والا) تھے انھوں نے حضورؐ کی آخری حالت پر روشنی ڈالی۔ اس لیے کہ وادی میں پہنچ کر آپ نے عمرہ کو بھی اپنے حج میں شامل کر لیا تھا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ "یہی تطبیق معتبر ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ اس تطبیق و توفیق کا خلاصہ یہ ہے کہ جن راویوں نے کہا کہ آپ نے حج مفرد ادا کیا انھوں نے آپ کی ابتدائی حالت کا تذکرہ کیا۔ اور جنھوں نے کہا کہ آپ نے "تمتع" کیا اُن کا مطلب یہ تھا کہ حضورؐ نے صحابہ کو "تمتع" کا حکم دیا۔ جن صحابہ کا بیان ہے کہ آپ قارن تھے انھوں نے آپ کی آخری حالت کا تذکرہ کیا۔" (نیل الاوطار ج ۴ ص ۳۴)

اس ضمن میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بہترین تطبیق دی ہے۔ فرماتے ہیں:

"صحابہ کے یہاں تمتع قران کو بھی شامل ہے۔ لہٰذا جن صحابہ سے مروی ہے کہ آپ نے حج تمتع کیا اس سے قران مراد ہے۔ اور جن صحابہ سے مروی ہے کہ آپ نے حج مفرد کیا اُن سے یہ بھی منقول ہے کہ آپ نے حج تمتع و قران ادا کیا۔ بنا بریں اس کو قران پر محمول کیا جائے گا۔ گویا آپ پہلے صرف حج کے ارکان ادا کر کے فارغ ہوئے اور پھر عمرہ ادا کیا۔ بعض اہل علم نے اس کو تعارض پر بھی محمول کیا ہے۔" (تا آخر) الغرض علماء نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ آپ مفرد تھے، یا قارن یا متمتع؟ وجہِ اختلاف یہ ہے کہ اس میں مختلف قسم کی روایات وارد ہوئی ہیں۔ پھر اختلاف روایات کی وجہ سے اس نزاع نے جنم لیا کہ افضل حج آیا حج مفرد ہے یا قران یا تمتع؟

(نیل الاوطار للشوکانی ج ۴ ص ۳۴۰۔ بدایۃ المجتہد لابن رشد ج ۱ ص ۲۳۵-۲۳۶)

۲۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اعمال کو مختلف طریقوں سے ادا کرتے۔ اس سے آپ کا مطلب یہ ہوتا کہ فعل مختلف طریقوں سے ادا کیا جا سکتا ہے۔ ہر صحابی جس طرح آپ کو وہ فعل ادا کرتے دیکھتا اُسی طرح نقل کر دیتا۔ مثلاً وہ احادیث جن میں نماز وتر اور اس کی رکعات کا تذکرہ کیا گیا ہے کہ آیا وہ سات ہیں یا نو یا گیارہ۔ (السنۃ[1] ومکانتہا فی التشریع الاسلامی للسباعی ص ۳۸۳)

اسی طرح صلوٰۃ الخوف کی مختلف صورتیں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں،[2] جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ان میں سے ہر کیفیت جائز ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے منقول ہے "کہ اس باب میں وارد شدہ ہر حدیث میرے علم کی حد تک صحیح ہے"۔

(نیل الاوطار للشوکانی ج ۳ ص ۳۵۹)

اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ نماز میں بحالتِ قیام ہاتھ باندھنے کے بارے میں مختلف

---

[1] خاکسار مترجم نے بیس سال قبل اس کتاب کا ترجمہ "حدیث رسول کا تشریعی مقام" کے نام سے کیا جسے ملک سنز فیصل آباد نے شائع کیا۔ اب تک اس کے متعدد ایڈیشن چھپ چکے ہیں۔

(غلام احمد مترجم ۲۵ مارچ ۱۹۸۸ء)

[2] صلوٰۃ الخوف کی تین صورتیں مشہور تر ہیں:

(۱) صحابہ کی ایک جماعت نماز میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک تھی اور دوسرا گروہ دشمن کے سامنے صف آرا تھا۔ آپ نے اُن کو ایک رکعت پڑھائی۔ پھر آپ کھڑے رہے اور مقتدی ایک خود پڑھ کر لوٹ گئے۔ پھر دوسرا گروہ آیا تو آپ نے اُن کو بھی ایک رکعت نماز پڑھائی۔ پھر آپ ٹھہرے رہے اور انھوں نے تنہا دوسری رکعت خود ادا کی۔ پھر اُن کے ساتھ مل کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیرا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ پوری فوج نے نماز میں آپ کے ساتھ شرکت کی۔ جب آپ سجدہ کرنے لگے تو اگلی صف سجدہ میں آپ کے ساتھ شریک ہوئی اور دوسری صف کھڑی رہی۔ پھر پہلی صف کھڑی ہو گئی اور دوسری سجدہ ریز ہوئی۔ بعد ازاں سب نے مل کر سلام پھیرا۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ہر گروہ کو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں۔ اور سلام پھیرا۔

احادیث وارد ہوئی ہیں۔ (اسباب اختلاف الفقہاء از علی الخفیف ص ۸۸)

علیٰ ہذا القیاس پگڑی، دوپٹہ اور پیشانی پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

چنانچہ عمرو بن امیہ الضمری سے مروی ہے کہ میں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی پگڑی اور موزوں پر مسح کرتے دیکھا ہے۔ (احمد۔ بخاری و ابن ماجہ)

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے مروی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تو اپنی پیشانی، پگڑی اور موزوں پر مسح کیا (صحیح مسلم)

پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ آپؐ نے صرف پگڑی پر مسح کیا، جب کہ دوسری حدیث سے مستفاد ہوا کہ آپ نے پگڑی اور پیشانی پر مسح کیا۔ اس ضمن میں بدیہی بات یہی ہے کہ آپ نے مختلف طریقوں سے مسح کیا، جس نے جو دیکھا وہی روایت کیا۔ روایات کے تعدد و تعارض کی وجہ سے علماء میں اختلاف پیدا ہو گیا:

(۱) ان میں سے بعض نے کہا کہ صرف پگڑی کا مسح کافی ہے۔

(۲) بخلاف ازیں بعض نے کہا کہ صرف پگڑی کا مسح کافی نہیں بلکہ پیشانی کا مسح بھی ضروری ہے۔

امام شوکانی اس مسئلہ میں اختلاف اور اس کے دلائل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"خلاصہ یہ ہے کہ صرف پگڑی کا مسح بھی ثابت ہے اور صرف پیشانی کا بھی اور اسی طرح پگڑی اور پیشانی دونوں کا مسح بھی آپؐ سے منقول ہے۔ یہ سب مسائل صحیح اور ثابت ہیں۔ لہٰذا کسی ایک عضو پر اکتفاء بلا دلیل و ثبوت ایک منصف آدمی کا پیشوہ نہیں ہے۔" (نیل الاوطار ج ۱ ص ۱۹۴)

الغرض اس مسئلہ میں اختلاف ان روایات کی کثرت سے پیدا ہوا جو اس میں وارد ہوئی ہیں۔

(اسباب اختلاف الفقہاء للخفیف ص ۱۶۹-۱۷۰)

فقہاء کے مابین اکثر اختلافات اس بنا پر پیدا ہوئے کہ دونوں اقوال میں سے افضل کون سا ہے۔ حالانکہ اس فعل کے جواز اور مشروع ہونے پر سب متفق تھے۔ خصوصاً ان مسائل میں جن

کے بارے میں دونوں طرف صحابہ کے اقوال موجود تھے۔ مثلاً تشریق اور عیدین کی تکبیرات، اذان و اقامت کا طریقہ اور اس قسم کے دیگر مسائل۔ (حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۴ ۳۳)

۴—وُجوہِ ترجیح

جب دلائل باہم متعارض ہوں اور جمع و تطبیق کسی معقول طریقہ پر ممکن نہ ہو تو کسی ایک دلیل کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس ضمن میں علماء نے کئی طرح سے اختلاف کیا ہے۔ پھر اُن کے اِس اختلاف کی وجہ سے فروع میں اختلاف رونما ہوا۔ اَنواعِ ترجیح کی معرفت اس کی حقیقت واضح ہوگی۔ ترجیح دینے کے مختلف طریقے ہیں۔

امام شوکانی فرماتے ہیں،

"ترجیح کے طریقے بہت ہی زیادہ ہیں۔ اس کا مدار و انحصار اس بات پر ہے کہ اس کے دیکھنے والے کے علم و بصیرت میں مزید اضافہ ہو۔ ترجیح کا طرز و انداز بھی صحیح ہو اور مسالکِ شرعیہ سے ہم آہنگ ہو۔ جس سے یہ مقصد حاصل ہو جائے وہی وجہِ ترجیح معتبر ہے۔" (ارشاد الفحول للشوکانی ص ۲۸۵ - ۲۹۴)

ذیل میں ہم بعض وجوہِ ترجیح اور اُن میں اختلاف کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اُس کا تفصیلی تذکرہ کرنے سے ہم اپنے اصلی موضوع سے دُور نکل جائیں گے۔ وجوہِ ترجیح حسبِ ذیل ہیں:

پہلی وجہِ ترجیح:

جب اِستحباب کی دلیل نہی سے متعارض ہو تو بعض اہل علم نہی کے پہلو کو ترجیح دیتے ہیں

اور بعض جانبِ استحباب کو۔ اسنوی نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ احرام کا ارادہ کرنے والے کے لیے غسل کرنا پاکیزگی حاصل کرنا اور خوشبو لگانا، ناخن تراشنا اور بال اُتارنا وغیرہ مستحب ہے۔

دوسری طرف عشرہ ذوالحجہ شروع ہونے کے بعد قربانی کا ارادہ کرنے والے کو رسول کریمؐ نے ناخن تراشنے اور بال اتارنے سے منع فرمایا ہے۔ حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس نے ذوالحجہ کا چاند دیکھا اور وہ قربانی کرنا چاہتا ہو تو اپنے بال نہ اتارے اور نہ ہی ناخن ترشوائے" (مسلم۔ ابوداؤد۔ نسائی۔ ترمذی۔ ابن ماجہ)

اب سوال یہ ہے کہ جو شخص عشرہ ذوالحجہ میں احرام باندھنا اور قربانی کرنا چاہتا ہو تو زیادہ نہی کی جانب کو ملحوظ رکھے یا استحباب کے پہلو کو؟ اس میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔

علماء کی ایک جماعت نہی کے پہلو کو ترجیح دیتی اور بال اتارنے اور ناخن تراشنے سے روکتی ہے۔ جب کہ دوسرا گروہ استحباب کو ترجیح دیتا اور ان امور کو جائز تصور کرتا ہے[1]۔

اس مسئلہ میں راجح مسلک یہ ہے کہ بال کٹوائے جا سکتے ہیں۔ باقی رہی نہی تو وہ اس شخص کے بارے میں وارد ہوئی ہے جو قربانی ذبح کرنے کا ارادہ رکھتا ہو (نہ کہ احرام باندھنے کا) اور وہ اس لیے تاکہ حاجیوں کے ساتھ اس کی مماثلت ہو جائے۔ اس طرح قربانی کرنے والا حُجاج کے تابع تو ہے مگر اصل (حاجی) نہیں۔ لہٰذا اُس کے فعل کو حج پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔

دوسری وجہِ ترجیح :

جب ایک دلیل وجوب کی مقتضی ہو اور دوسری حُرمت کی اور وہ اس طرح باہم متعارض

---

[1] اسنوی نے یہی مثال دی ہے۔ جب کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ (احرام کے وقت) غسل فرمایا کرتے تھے اور آپ کی پیروی ہی مستحب ہے۔ ممکن ہے علامہ اسنوی نے محرم کے حق میں پاکیزگی کے استحباب سے متعلق فقہاء کی عبارت دیکھی ہو اور بعد ازاں ناخن تراشنے اور بال منڈانے کو اس میں شامل کر لیا ہو۔
(دیکھئے التمہید ص، ۱۵۰)

ہوں۔ تو اندریں صورت

(ا) بعض علماء اُن کو متعارض تصور کرتے ہیں اور دونوں میں سے کسی ایک پر تب عمل کرتے ہیں اگر کوئی مُرَجِّح موجود ہو۔

(ب) اس کے برعکس بعض اہل علم دفعِ مفاسد کی خاطر "مُحرِّم" کو ترجیح دیتے ہیں۔

(ج) بعض علماء امر کو نہی پر ترجیح دیتے ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ حج تمتع کرنے والے نے جب عمرہ کے ارکان ادا کر لیے ہوں تو اسے بال کترانے کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے جس کو مسلم نے روایت کیا ہے۔ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو حکم دیا تھا کہ اپنے حج کو فسخ کر کے عمرہ میں تبدیل کر لیں تو صحابہ نے اپنے بال کٹوائے تھے۔ عطاء کہتے ہیں کہ مجھے جابرؓ نے بتایا کہ وہ اس سال رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کرنے گئے تھے جب آپ قربانی کے جانور ہمراہ لے گئے تھے۔ انہوں نے صرف حج کا احرام باندھا تھا۔ رسول کریمؐ نے فرمایا "بیت اللہ کا طواف اور سعی بین الصفا والمروہ کر کے اپنا احرام کھول دو اور بال کترالو۔ پھر حلال کی صورت میں مقیم رہو۔" (مسلم) جابرؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا "کہ سب لوگوں نے احرام کھول دیا، ماسوا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن لوگوں کے جو قربانی کے جانور ہمراہ لائے تھے۔"

سابق الذکر حدیث میں قربانی کا ارادہ کرنے والے کو قربانی کا جانور ذبح کرنے تک بال کٹوانے سے منع فرمایا۔ اب حج تمتع کرنے والے کے لیے جو عمرہ کر چکا ہو اور قربانی ذبح کرنے کا خواہاں ہو تعارض پیدا ہو گیا۔ لہٰذا یہ سوال پیدا ہوا کہ عمل کس پر کیا جائے؟ آیا امر پر، نہی پر یا تعارض کی وجہ سے توقف کیا جائے۔ اس مسئلے کا راجح پہلو یہ ہے کہ بال کٹوا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم قبل ازیں اس پر روشنی ڈال چکے ہیں۔

تیسری وجہِ ترجیح:

اگر ایک دلیل مُثبت ہو اور دوسری نافی تو کس کو ترجیح دی جائے؟

(ا) بعض علماء مُثبت کو اس لیے ترجیح دیتے ہیں کہ وہ زیادہ علم رکھتا ہے۔

(ب) علماء کی دوسری جماعت نافی کو مقدم سمجھتی ہے، اس لیے کہ نفی اصل ہوتی ہے۔

(ج) اہل علم کا تیسرا گروہ کہتا ہے کہ مُثبت و نافی دونوں مساوی ہیں۔ اس لیے کہ اُن میں تعارض پایا جاتا ہے۔

اس کی مثال حضرت بلالؓ کی وہ روایت ہے جو ابن ابی مُلیکہ سے منقول ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ حج کرنے گئے تو شیبہ بن عثمان کو پیغام بھیجا کہ کعبہ کا دروازہ کھول دو۔ شیبہ نے کہا عبداللہ بن عمر کو لاؤ۔ چنانچہ ابن عمرؓ آئے تو حضرت معاویہؓ نے کہا کیا تمہیں معلوم ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں نماز ادا کی تھی؟ ابن عمر نے کہا جی ہاں! رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ میں داخل ہوئے اور باہر نکلنے میں دیر کر دی تو مجھے شک گزرا۔ چنانچہ میں گیا اور جلد واپس آ گیا۔ پھر میں نے دیکھا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی باہر تشریف لے آئے ہیں۔ میں نے بلال بن رباح رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ آیا آپ نے کعبہ میں نماز ادا کی تھی؟ کہا جی ہاں! آپ نے دو ستونوں کے درمیان دو رکعت نماز ادا کی تھی۔ (مسند احمد۔ نسائیؒ)

مگر اُسامہ کی روایت اس کی مُعارض ہے۔ ابن جُریج کہتے ہیں میں نے عطاء سے دریافت کیا کہ کیا تم نے ابن عباسؓ سے کچھ سنا ہے؟ تو عطاء نے ایک واقعہ بیان کیا۔ البتہ میں نے یہ کہتے ہوئے سنا کہ مجھے اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے بتایا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب

---

[1] حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کعبہ میں نماز ادا کرنے کی حدیث صحیحین اور دیگر کتبِ حدیث میں بطرقِ متعددہ منقول ہے۔ جب ابن عمرؓ نے بلالؓ سے پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ آپ نے اندرونِ کعبہ نماز ادا کی تھی۔

کعبہ میں داخل ہوئے تو اس کے تمام کونوں میں دعا مانگی اور بلا نماز پڑھے باہر تشریف لے آئے۔ پھر کعبہ کے سامنے دو رکعت نماز ادا کی اور فرمایا یہ قبلہ ہے۔ (بخاری۔ مسلم۔ مسند احمد و دیگر کتب حدیث)

۱۔ پہلی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں نماز ادا کی۔

۲۔ دوسری حدیث اس کی نفی کرتی ہے۔

اُسامہ کی سابق الذکر روایت کی معارض وہ حدیث ہے جس کو ابو عوانہ، البزّار، احمد، طبرانی اور مسلم نے متعدد طرق سے ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ اُسامہؓ نے انھیں بتایا کہ رسول کریمؐ نے (کعبہ) میں نماز ادا کی تھی۔ حافظ ابن حجر نے دونوں احادیث کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ اُسامہؓ جب کہتے ہیں کہ آپ نے کعبہ میں نماز ادا کی تو دوسروں کے بیان پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور جب اس کی نفی کرتے ہیں تو اپنے علم پر اعتماد کرتے ہیں۔ اس لیے کہ انھوں نے خود حضورؐ کو کعبہ میں نماز پڑھتے نہیں دیکھا۔ حافظ ابن حجر تعارض کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"دو وجوہ کی بنا پر بلال کی مثبت روایت کو دوسروں کی نفی کے مقابلہ میں ترجیح دی جاتی ہے:

(۱) اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ اس وقت حضورؐ کے ساتھ موجود نہ تھے۔ لہٰذا وہ اس کی نفی کو گاہے اُسامہ کی جانب منسوب کرتے ہیں اور گاہے اپنے بھائی فضل کی طرف۔ حالانکہ فضل کا اس واقعہ میں موجود ہونا صرف ایک شاذ روایت میں مذکور ہے۔ امام احمد نے بطریق ابن عباسؓ از فضل کعبہ میں نماز کی نفی کی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ فضل نے یہ نفی اُسامہ سے اخذ کی ہو۔ کیوں کہ اُسامہ اس واقعہ میں موجود تھے۔

(۲) پھر ابن حجر کہتے ہیں کہ حضور کا کعبہ میں نماز ادا کرنا اُسامہ سے بروایت ابن عمر از اُسامہ امام احمد و دیگر محدثین کے نزدیک ثابت ہے۔ اس طرح اُسامہؓ سے دو متعارض روایتیں منقول ہیں۔ بنابریں بلال کی روایت راجح ہوگی، اس لیے کہ وہ مثبت ہیں اور دوسرے راوی نفی کرنے والے۔ نیز اس لیے کہ اثبات کی روایت نقل کرنے والوں نے بلال سے نقل کرنے میں اختلاف نہیں کیا۔ جب کہ نفی کی روایت کرنے والوں میں اختلاف پایا جاتا ہے

آگے چل کر ابن حجر دونوں احادیث کی تطبیق اور طرقِ ترجیح کے بارے میں علماء کا اختلاف نقل کرتے ہیں اور اس نقد و جرح کا تذکرہ کرتے ہیں جو اس باب میں اُن پر کی گئی ہے "

(فتح الباری ج ۳ ص ۳۰۲ - ۳۰۵)

زیلعی پہلے اُسامہؓ کی روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں نماز ادا کی، اور اس کو صحیح قرار دیتے ہیں، پھر لکھتے ہیں کہ :

"ابن عباس کی روایت کو اِرسال کی وجہ سے مُعلّل بھی قرار دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ اس کو اپنے بھائی فضل بن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام احمد اور اسحاق بن راہویہ نے اپنے اپنے مسند میں اور طبرانی نے مُعجم میں نقل کیا ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ السُّہیلی نے اپنی کتاب "الروض الانف" میں ذکر کیا ہے کہ لوگوں نے بلالؓ کی روایت سے اس لیے احتجاج کیا کہ وہ مُثبِت ہے۔ اور اسے ابن عباسؓ کی روایت پر ترجیح دی اس لیے کہ وہ نافی ہے۔ اور مُثبِت کی شہادت کو معتبر سمجھا جاتا ہے۔ سُہیلی کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ میں دو مرتبہ داخل ہوئے اس قول کو نقل کرکے پھر اس پر نقد و جرح کا تذکرہ کیا ہے۔"

(نصب الرایۃ ج ۲ ص ۳۱۹)

الغرض اس امر میں علماء کا اختلاف ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ میں داخل ہوئے یا نہیں؟ اس لیے کہ اس ضمن میں وارد شدہ احادیث میں تعارض پایا جاتا ہے اور اس بات میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کس کو ترجیح دی جائے اور دوسری احادیث پر اس کی برتری کو تسلیم کیا جائے۔ سابقہ نقول اس امر کی آئینہ دار ہیں کہ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں نماز ادا کی تھی۔ راجح پہلو یہی ہے۔

چوتھی وجہ ترجیح :

اگر ایک حدیث سے ثابت ہوتا ہو کہ فلاں حکم ثابت ہے، اور دوسری سے معلوم ہوتا

ہو کہ وہ حکم باقی نہیں تو کس کو ترجیح دی جائے گی؟

(۱) علماء کا ایک گروہ اس حدیث کو ترجیح دیتا ہے جو حکم کو باقی رکھتی ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا موقف اس کے برعکس ہے۔

پھر اس اختلاف کی بنا پر ان احادیث سے استنباط کردہ احکام میں اختلاف پیدا ہوا۔ اس کی مثال بُسرہ بنت صفوان کی یہ روایت ہے کہ "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ" (جو اپنے عضوِ تناسل کو چھوئے وہ وضو کرے) اس کو پانچوں نے روایت کیا۔ ترمذی اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا۔ امام بخاری فرماتے ہیں "اس باب میں یہ صحیح ترین حدیث ہے"۔

اس کی معارض طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک آدمی نے کہا میں نے اپنے عضوِ تناسل کو چھوا۔ یا یوں کہا کہ اگر کوئی شخص نماز کی حالت میں اپنے عضوِ تناسل کو چھوئے تو کیا اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا، "نہیں، وہ تمہارے ہی جسم کا ایک ٹکڑا ہے۔ اس کو پانچوں محدثین نے روایت کیا۔ ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا۔ ابن المدینی فرماتے ہیں کہ یہ روایت بُسرہ کی روایت سے (سنداً) احسن ہے۔

(۱) پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ عضوِ تناسل کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

(۲) بخلاف ازیں دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

بعض علماء اُس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ زیادہ احتیاط پر مبنی ہے۔ دوسرے یہ کہ وضو نہ ٹوٹنے والی حدیث پر عمل کرنے سے پہلی حدیث کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے۔ اور نسخ کا دعویٰ تاریخ معلوم کئے بغیر نہیں کیا جا سکتا، مگر تاریخ یہاں معلوم نہیں۔ بعض علماء اس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو نہیں ٹوٹتا، لہٰذا اُن کے نزدیک وضو واجب نہیں ہے۔

پانچویں وجہِ ترجیح: جب دو قیاس باہم متعارض ہوں اور ہر قیاس ایک مصلحت

کا مقتضی ہو۔ ایک مصلحت کا تعلق دین کے ساتھ ہو اور دوسری دنیا سے متعلق ہو، تو سوال یہ ہے کہ ان میں سے کس مصلحت کو ترجیح دی جائے گی؟

اس میں علماء کا اختلاف ہے:

(۱) اہل علم کا ایک گروہ دینی مصلحت کو ترجیح دیتا ہے۔ اس لیے کہ دینی ثمرہ ہی وہ ابدی مصلحت ہے جس کے برابر کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔

(۲) بعض علماء دنیوی مصلحت کو مقدم رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ حقوق العباد نزاع و خلاف پر مبنی ہیں۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں مصلحتیں یکساں نوعیت کی ہیں۔

اس اصولی اختلاف کی بنا پر مندرجہ ذیل فروعی مسائل میں اختلاف رونما ہوا۔ مثلاً یہ کہ ایک شخص ترکہ چھوڑ کر مر جائے اس پر زکوٰۃ اور قرض دونوں واجب ہوں، مگر اس کے ترکہ میں سے دونوں کی ادائگی ممکن نہ ہو۔ علاوہ ازیں قرض اور زکوٰۃ دونوں الگ الگ جنسوں سے متعلق ہوں۔ مثلاً ایک کا تعلق نقدی سے ہو اور دوسرے کا غلے کے ساتھ۔ تو دونوں میں کس کو ترجیح دی جائے، قرض کو یا زکوٰۃ کو؟

(۱) علماء کا ایک گروہ زکوٰۃ کو اولیت دیتا ہے۔ چنانچہ امام احمد سے ایک روایت یہی منقول ہے۔

(۲) دوسرا گروہ قرض کو مقدم رکھتا ہے۔ یہ امام احمد سے دوسری روایت نقل کی گئی ہے۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ قرض و زکوٰۃ اور باقی وصایا حصہ کے اعتبار سے سب یکساں ہیں۔ یہ احناف کا موقف ہے اور حنابلہ کا صحیح مذہب بھی یہی ہے۔

(المقنع مع حاشیہ لابن قدامہ ج ۲ ص ۴۶۶)

امام مالک اور اُن کے اصحاب اس بات پر متفق ہیں کہ جن وصیتوں کا ترکہ سے ادا کرنا ممکن نہ ہو تو ان کو حصہ دار تقسیم کیا جائے۔ اور اگر بعض وصیتیں دوسری وصیتوں سے اہم کو اولیت

دی جائے گی۔ البتہ ترتیب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۴۸)

فروعی اختلاف کی وجہ اس اصولی قاعدہ میں پایا جانے والا اختلاف ہے۔

(۱) جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ جو چیز دین سے متعلق ہے اس کو مقدم کیا جائے وہ یہاں زکوٰۃ کو ترجیح دیتے ہیں۔

(۲) جو لوگ دُنیوی امور کو ترجیح دیتے ہیں وہ قرض کو اولیت دیتے ہیں۔

(۳) اور جو دینی و دُنیوی امور کو یکساں سمجھتے ہیں وہ قرض اور زکوٰۃ کو مال کی تقسیم میں قرض خواہوں کے برابر سمجھتے ہیں۔ (التمہید للاسنوی ص ۱۵۸)

چھٹی وجہِ ترجیح :

دلائل کی کثرت کی بنا پر بھی کسی چیز کو ترجیح دی جاتی ہے۔

یہ امام شافعی کا موقف ہے۔ اس لیے کہ جب دو دلیلیں باہم متعارض ہوں تو وہ قوت میں یکساں ہوں گی۔ جب ایک تیسری دلیل ایسی موجود ہو جو اُن دو دلیلوں میں سے کسی ایک کی تائید کرتی ہو، تو تائید کی جانے والی دلیل کو قوی تر ہونے کی بنا پر راجح قرار دیا جائے گا۔
احناف کا موقف یہ ہے کہ کثرتِ دلائل کی بنا پر کسی بات کو ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ کثرتِ عدد کی بنا پر شہادت اور فتویٰ کو قوی تر قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اس اختلاف کی فرع یہ ہے کہ آیا قبضہ کی بنا پر قابض کی شہادت کو ترجیح دی جائے گی یا نہیں ؟ اس میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً ایک گواہ کہے کہ یہ گھر زید کا ہے اور دوسرا کہے کہ عمرو کا ہے۔ جب کہ اُس مکان پر زید کا قبضہ ہو تو اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ کس کی شہادت کو فوقیت دی جائے ؟ آیا زید کی شہادت کو جو مکان پر قابض ہے یا عمرو کی شہادت کو جو مکان پر قابض نہیں :

(۱) اس ضمن میں شافعیہ زید کی شہادت کو ترجیح دیتے ہیں اور حلف دیے بغیر اُس کے

حق میں فیصلہ صادر کردیتے ہیں۔ اِلّا یہ کہ عمرو اس امر کی شہادت پیش کرے کہ عمرو مالک ہے یا اس کی ملکیت زید سے پہلے کی ہے۔ اگر ایسا ہو تو عمرو کی شہادت کو ترجیح دی جائے گی۔ ایک روایت حنابلہ سے بھی اسی قسم کی منقول ہے۔

(المقنع مع حاشیہ ج ۳ ص ۶۵۹)

شافعیہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ حلف دئے بغیر اُس کے حق میں فیصلہ صادر نہیں کیا جائے گا۔ مگر شافعیہ کے مسلک میں اس امر کی تصریحات ملتی ہیں کہ حلف دئے بغیر اس کے حق میں فیصلہ صادر کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اُس کے حق میں قابلِ ترجیح شہادت موجود ہے اور وہ اُس کا مکان پر قابض ہوتا ہے۔ بخلاف ازیں فریقِ ثانی کے پاس جو شہادت ہے اُس میں ترجیح کا پہلو نہیں ہے۔ اور جب دو دلیلیں باہم متعارض ہوں اور ایک میں ترجیح کا پہلو ہو تو اُس کے حق میں فیصلہ صادر کردیا جاتا ہے۔

(المہذب ج ۲ ص ۳۱۱)

(۲) حنابلہ کے یہاں ایک روایت ایسی بھی ہے کہ قابض کی شہادت کو بہرحال ترجیح دی جائے اس لیے کہ اُس کی شہادت فریقِ ثانی کے مقابلہ میں اقویٰ ہے۔ لہٰذا اُس کی قسم کو مخالف کی قسم پر ترجیح دی جائے گی۔ (المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۲ ص ۶۶۰)

(۳) حنفیہ و حنابلہ غیر قابض کی شہادت کو ترجیح دیتے ہیں اور مِلکِ مطلق میں قابض کی شہادت کو قبول نہیں کرتے۔ جب تک قابض کی شہادت سے یہ بات ثابت نہ ہو کہ وہ ملکیت کی بنا پر اس پر قابض ہے یا یہ کہ اس کی ملکیت پہلے سے ہے۔ اس لیے کہ شہادت قبضہ سے زیادہ فائدہ نہیں دیتی۔ اگر غیر قابض شہادت پیش کرے گا تو اسے ترجیح دی جائے گی، اس لیے کہ اِثبات کے لحاظ سے وہ قوی تر ہے۔ کیوں کہ اِس سے اُس کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ برخلاف قابض کے، اِس لیے کہ ظاہری ملکیت اُس کے قبضہ سے ثابت ہے۔ لہٰذا شہادت سے اُس میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا۔

(شرح القدوری ج ، ص ۳۸)

وہ اس بات سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ شرعاً گواہی پیش کرنا مدّعی کا کام ہے اور حلف اٹھانا مدّعیٰ علیہ کے ذِمّے ہے۔ جیسا کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول کریمؐ نے فرمایا:

"اگر محض دعویٰ کرنے کی بنا پر کسی کو حق دے دیا جائے تو بہت سے لوگ مال اور خون کا دعویٰ کرنے لگیں گے۔ مگر بات یہ ہے کہ حلف اٹھانا مدّعیٰ علیہ کے ذِمّے ہے۔" (بخاری و مسلم)

بیہقی میں بسندِ صحیح مذکور ہے:

"گواہی پیش کرنا مدّعی کا کام ہے اور حلف اٹھانا اس کے ذِمّے ہے جو انکار کرے (یعنی مدّعیٰ علیہ کے ذِمّے)

پس واجب ٹھہرا کہ معاملہ برعکس نہ ہو جائے، جب کہ دونوں کے نزدیک یہ عبادت ہے۔ اور اس لیے بھی کہ غیر قابض کی شہادت قابض سے اقویٰ ہے۔ کیوں کہ وہ قبضہ پر بھروسہ نہیں کر رہا۔ نیز اس لیے کہ وہ ایک زائد امر کا اثبات کر رہا ہے، پس اُس کو ترجیح دینا واجب ہے۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے جرح کی شہادت کو تعدیل کی شہادت پر فوقیت دی جاتی ہے۔ (المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ج ۳ ص ۶۵۹)

مذکورہ صدر مسائل میں سببِ اختلاف یہ ہے کہ آیا مدّعیٰ علیہ کے شہادت پیش کرنے سے کسی ایسی چیز کا اثبات ہوتا ہے یا نہیں، جو اس قبضہ سے زائد ہو جو پہلے ہی مدّعیٰ علیہ کو حاصل ہے؟

جو لوگ کہتے ہیں کہ شہادت قبضہ سے زائد فائدہ نہیں دیتی اُن کے نزدیک شہادت بے کار ہے۔ اور جو لوگ کہتے ہیں کہ شہادت سے زائد فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ شہادت کا اعتبار کرتے ہیں۔

اگر ہم کہیں کہ مدّعیٰ علیہ کی پیش کردہ شہادت معتبر ہے تو دو شہادتوں میں باہم تعارض و تصادم

پیدا ہو جائے گا۔ جب کہ ان میں سے کسی شہادت سے بھی کسی زائد چیز کا اثبات نہیں ہوتا جو مالک کی ملکیت سے نہ ہو سکتا ہو۔ (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۳۰۴)

ظاہر ہے کہ سابق الذکر اختلاف کا مرکز و محور اصولی قاعدہ میں پیدا ہونے والا اختلاف ہے۔ جن اہل علم کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ کثرتِ دلائل سے ترجیح حاصل ہوتی ہے وہ قبضہ کرنے والے شخص کی شہادت کو اس لیے ترجیح دیتا ہے کہ اس طرح دو دلیلیں جمع ہو جاتی ہیں۔ اور جو لوگ اس کو وجہِ ترجیح نہیں گردانتے وہ دونوں شہادتوں کو مساوی تصور کرتے ہیں۔

(تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی ص ۲۰۳۔

۲۰۴۔ التمہید للاسنوی ص ۱۵۵)

۵ — نسخ کی وجہ سے پیدا ہونے والا اختلاف

نسخ کا جواز یا عدم جواز:

شریعتِ اسلامیہ میں نسخ اس لیے جائز ہے کہ یہ قرآن اور اجماعِ صحابہ سے ثابت ہے۔ اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ شرعی نصوص میں نسخ عملاً وقوع پذیر ہوا ہے۔ صحابہ سے بکثرت نقل کیا گیا ہے کہ فلاں آیت کو فلاں نے منسوخ کر دیا۔ اور اس کے قائل کو ہدفِ تنقید نہیں بنایا جاتا۔ چنانچہ جب کعبہ کو تبدیل کیا گیا اور صحابہ اس سے مطلع ہوئے تو وہ اُس طرف کو پھر گئے، اور خبر دہندہ کو یوں نہیں کہا کہ نسخ شرع میں ممکن نہیں۔ اسی طرح متعہ کو پہلے حلال کیا گیا اور پھر حرام ٹھہرایا گیا۔ علیٰ ہذا القیاس پہلے حُرمتِ رضاعی کا اثبات دس رضعات سے ہوتا تھا پھر پانچ رضعات سے اس کو منسوخ کر دیا گیا۔ لہٰذا نسخ کے جواز میں کسی نزاع و خلاف کی گنجائش نہیں۔

البتہ علماء کے مابین نسخ کے بعض مسائل و انواع میں اختلاف رُونما ہوا ہے۔ اسی طرح یوں بھی ہوتا ہے کہ بعض لوگ نسخ سے مطلع ہو کر ناسخ پر عمل پیرا ہوتے ہیں، اور بعض اس سے نابلد رہ کر منسوخ پر عمل کرتے رہتے ہیں۔ یوں بھی ہوتا ہے کہ بعض علماء کے نزدیک ہر دو دلائل میں جمع و توفیق کا امکان ہوتا ہے اس لیے وہ اس کو منسوخ نہیں ٹھہراتے۔ بخلاف ازیں دوسرے علماء اس کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ بعض اوقات ایک عالم اُسے نسخ تصور کرتا ہے اور دوسرا تخصیص پر محمول کرتا ہے۔ بعض دفعہ اختلاف اس امر میں جنم لیتا ہے کہ اس کا ناسخ کون ہے؟

علماء کے مناقشات میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً یہ آیت کریمہ:

"كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ" (البقرۃ: ۱۸۰)

تم پر فرض کیا گیا کہ جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آجائے تو اگر وہ کچھ مال چھوڑ گیا ہو تو ماں باپ اور رشتہ داروں کے لیے دستور کے مطابق وصیت کر جائے اللہ سے ڈرنے والوں پر یہ ایک حق ہے۔

مذکورہ صدر کے منسوخ یا غیر منسوخ ہونے کے بارے میں حسب ذیل اختلاف پایا جاتا ہے۔ (تفسیر طبری ج ۲ ص ۳۸۴-۳۹۶)

(۱) ایک قول کے مطابق یہ آیت منسوخ نہیں۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ مال چھوڑ کر فوت ہونے والے کو حکم دیا گیا کہ اپنے والدین اور ان اقارب کو ایک تہائی ترکہ سے کم مال کی وصیت کر جائے جن کو ترکہ میں سے حصہ نہیں دیا جاتا۔ وصیت اس نوعیت کی ہو جس کی وجہ سے وارثوں پر ظلم نہ ہو۔ آیت کے ظاہری عموم سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں تمام والدین اور اقارب شامل ہیں۔ مگر اس سے بعض وارث مراد ہیں جن کو ترکہ میں سے حصہ نہیں دیا جاتا۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ناسخ و منسوخ وہ ایسے امور ہیں جو ایک ہی حالت میں یکجا نہیں ہو سکتے۔ اس لیے کہ یہ ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں اور یہ بات اس آیت میں موجود نہیں۔ کیوں کہ اس آیت کے حکم اور آیت وراثت کے حکم کا اجتماع اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ ایک کا حکم دوسرے حکم کی نفی کرتا ہو۔ اور نسخ کی جانب رجوع اسی صورت میں کیا جاتا ہے جب کوئی واجب التسلیم حجت موجود ہو۔ یہ قول متعدد علمائے سلف و خلف سے منقول ہے اور اسی کو ابن جریر طبری نے اختیار کیا ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ (آغاز اسلام میں) اس پر عمل واجب تھا اور کچھ عرصہ تک یہ آیت معمول بہا رہی۔ بعد ازاں اللہ تعالیٰ نے وارثوں کے حق میں وصیت کو منسوخ کر دیا، البتہ

غیر وارث اقارب کے لیے وصیت کرنا جائز رہا۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ آیتِ مواریث نے اس آیت کو منسوخ کر دیا اور اب وصیت کرنا کسی کے حق میں واجب نہیں رہا۔ مگر جو لوگ اس کو منسوخ کہتے ہیں اُن کے یہاں اس امر میں اختلاف ہے کہ اس کی ناسخ کون سی آیت ہے۔ جن اہل علم کے نزدیک سُنّت قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کو ابو اُمامہؓ باہلی کی اس روایت نے منسوخ کر دیا کہ میں نے رسول کریمؐ کو فرماتے سُنا کہ " اللہ تعالیٰ نے ہر مستحق کو اس کا حق دے دیا ہے۔ اس لیے کہ وارث کے لیے وصیت کرنا جائز نہیں۔ اس کو امام احمد اور نسائیؒ کے سوا چاروں محدثین نے روایت کیا ہے۔ احمد اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا۔ ابن خزیمہ اور ابن الجارود کہتے ہیں کہ یہ حدیث قوی ہے۔ دار قطنی نے اس کو ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اس کے آخر میں یہ اضافہ ہے کہ " اگر وارث چاہیں تو وصیت کی جا سکتی ہے۔" اس کی اسناد حسن ہے۔

(بلوغ المرام لابن حجر ص ۲۱۹)

جن اہل علم کا موقف یہ ہے کہ سُنّت قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتی وہ کہتے ہیں کہ اس کو آیت

" يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ " (النساء : ۱۱) (اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں وصیت کرتا ہے)

نے منسوخ کر دیا ہے۔

اس کی مثال مندرجہ ذیل آیت بھی ہے :

" الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ " (النور - ۲)

زنا کرنے والا مرد ہو یا عورت ہر ایک کو اُن میں سے ایک ایک سو کوڑے مارو۔

بعض اہل علم کہتے ہیں کہ اس آیت میں جو کوڑے مارنے کا حکم دیا گیا ہے وہ شادی شدہ زانی کو سنگسار کرنے کے حکم سے منسوخ کر دیا گیا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ نسخ نہیں بلکہ تخصیص ہے۔ بایں طور سنت نے قرآن کی تخصیص کر دی۔ یعنی یہ وضاحت کی کہ کوڑے مارنے کا حکم

غیر شادی شدہ کو دیا گیا ہے اور سنگسار کرنے کا حکم شادی شدہ کے لیے ہے۔

اختلافی امور میں سے "زیارت علی النص" بھی ہے۔ حنفیہ اس کو نسخ کہتے ہیں اور اس پر عمل نہیں کرتے۔ یہ اُن کی اِس رائے پر مبنی ہے کہ سنت قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتی۔

بخلاف ازیں دیگر اہل علم اس کو نسخ کے بجائے "بیان" کہتے اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ اُن کا یہ قول اس اساس پر مبنی ہے کہ سنت اور ظاہر قرآن کے مابین تعارض ممکن نہیں۔ قبل ازیں اس کی مثال گذر چکی ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے مارنے کے ساتھ ساتھ جلاوطنی کی سزا بھی دی جائے۔

اَلْخَاتِمہ

اختلاف کے بارے میں اہلِ اسلام کا موقف

و

تمسّک بالکتاب والسّنۃ کی ترغیب

اختلاف کے بارے میں اہلِ اسلام کا موقف

اختلاف اور اُس کے عِلَل و اسباب بیان کرنے کے بعد اب ہم اختلاف کے بارے میں اہل اسلام کا موقف بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ رائے میں اختلاف سلف صالحین کے یہاں بھی موجود تھا، مگر اس کے باوصف اس میں تعصب، فرقہ داری اور اصل دین —— کتاب و سنت —— سے دُوری و مہجوری کے جذبات موجود نہ تھے۔ وہ محض اجتہادی رائے پر مبنی اختلاف تھا، جس میں خطاء و صواب دونوں صورتوں میں اجر و ثواب کی امید تھی۔ جیسا کہ امام مسلم نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"حاکم فیصلہ کرتے وقت جب اجتہاد کرے اور اس کا اجتہاد درست بھی ہو تو اسے دو اجر ملتے ہیں۔ اور اگر اجتہاد میں غلطی سرزد ہوئی تو اسے ایک اجر ملے گا۔" (صحیح مسلم)

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلط اجتہاد کرنے والے صحابی کی کبھی مذمت نہیں فرمائی۔ حضرت ابن عباس رضؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے میری اُمت سے خطاء و نسیان اور جس بات پر اُن کو مجبور کیا گیا ہو، معاف کر دیا ہے۔ یہ حدیث حسن کے درجہ کی ہے۔ اس کو ابن ماجہ، بیہقی اور دیگر محدثین نے روایت کیا ہے۔ امام الحاکم کہتے ہیں یہ حدیث بخاری و مسلم کے شرائط کے مطابق صحیح ہے۔

(فتح المبین بشرح الاربعین ص ۲۷۴ طبع عیسیٰ البابی الحلبی)

صحابہ کے غلط فتاویٰ:

ابوالسنابل صحابی رضی اللہ عنہ نے سُبَیعہ اسلمیہ کے متعلق یہ غلط فتویٰ دیا تھا کہ وہ "ابعد الاجلین"

(عدتِ وفات اور وضعِ حمل میں سے جو بعید تر ہو) عدت گذارے، پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے آگاہ کیا کہ اُس کی عدت وضعِ حمل ہے۔ اسی طرح بعض لوگوں نے یہ (غلط) فتویٰ دیا تھا کہ غیر شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا جائے۔ پھر زانی کے والد نے ایک سو بکری اور ایک لونڈی فدیہ دے کر اسے رہا کر والیا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بتایا کہ زانی کو ایک سو کوڑے مارے جائیں، ایک سال کے لیے جلاوطن کیا جائے، اور لونڈی اور بکریاں واپس کر دی جائیں۔ یہ حدیث بخاری و مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ اور زید بن خالد الجہنیؓ سے مروی ہے۔

صحابہ کرام کا اس وقت کے سلف صالحین کے زمرہ میں شمار ہے، اگر بکثرت مسائل میں اُن سے غلطی سرزد ہوئی۔ مگر اس غلط کاری پر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی مذمت نہ فرمائی۔ جب حیات نبوی میں ایسا ممکن ہے تو آپ کی وفات کے بعد اس کے امکانات اور بھی زیادہ ہیں۔ صحابہ فتویٰ دیتے وقت اس امر کی تصریح کرتے تھے "کہ اگر یہ غلط ہوا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر ہے۔ اور اگر درست ہے تو اس کی توفیق مجھے ایزد متعال سے ملی۔" (الاحکام لابن حزم ج، ص ۱۱۰ - ۱۱۴)

صحابہ کے بعد جو صاحبِ تقویٰ ائمہ وجود میں آئے اُن کا بھی یہی حال تھا۔ اجتہاد ہو یا اختلاف اُن کا مطمح نظر محض حق کی طلب و تلاش تھی۔ نہ تو عصبیت و عناد انہیں اجتہاد پر آمادہ کر سکا اور نہ ہی شہرت و جدال کے محرکات اس کے موجب ہو سکے۔ جب بھی حق کا درخشندہ چہرہ انہیں نظر آجاتا اُس کی طرف لپکتے، اُس کا دامن تھام لیتے اور اپنی رائے کو خیرباد کہتے۔

وقت کوئی بھی ہو اور کیسا بھی ہو اہل اسلام پر واجب ہے کہ کتاب و سنت کا دامن تھامے رکھیں۔ اسی کی طرف رجوع کریں، اُسی کی پیروی کریں، ہدایت و خیر (اگر کہیں ہے) تو انہی میں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی راہ پر چلنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا فَاتَّبِعُوْهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيْلِهٖ۔

(الانعام: ۱۵۳)

اور یہ کہ میرا سیدھا راستہ یہی ہے تو تم نے اسی پر چلنا اور دوسرے راستوں پر نہ چلنا کہ (اُن پر چل کر) اللہ کے راستے سے الگ ہو جاؤ گے۔

وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا۔ (آل عمران: ۱۰۳)

(اور سب مل کر اللہ کی (ہدایت کی) رسی کو مضبوط پکڑے رہنا اور جدا جدا نہ ہونا)

فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ۔

(النساء: ۵۹)

اور اگر کسی بات میں تم میں اختلاف واقع ہو تو اگر اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتے ہو تو اُس میں اللہ اور اُس کے رسول (کے حکم) کی طرف رجوع کرو۔

اس امر پر ائمہ حق کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جو قول و رائے کتاب اللہ اور سنتِ رسول کے خلاف ہو اُسے ترک کر دیا جائے۔ نیز یہ کہ نصوصِ شرعیہ کی تاویل اس لیے کرنا کہ وہ لوگوں کی آراء سے ہم آہنگ ہو جائیں ناروا ہے۔ کسی کا قول بھی ہو اگر وہ نص سے متصادم ہے تو اُس کی کچھ اہمیت نہیں۔ اگر اُس کا قائل اللہ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتا ہے تو اسے چاہیے کہ اُسے چھوڑ کر نص کے ساتھ تمسک کرے جو اس ضمن میں وارد ہوئی ہے۔

(الاحکام لابن حزم ج ۵ ص ۶۴۵ - ۶۴۶)

ائمہ حق میں سے کوئی بھی ایسا نہ تھا جو نصوصِ شرعیہ میں سے دانستہ کسی نص کی مخالفت کرتا ہو۔ اور اگر کسی نے کسی جگہ نصِ صحیح کی مخالفت کی بھی ہے تو اُس نے لامحالہ کسی عذر کی بنا پر اسے ترک کیا ہوگا۔

وہ عذرات مندرجہ ذیل ہو سکتے ہیں:

(۱) وہ اُس نص سے آگاہ نہ ہو سکا۔

(۲) وہ اسے رسول کریمؐ کا قول و فعل نہیں سمجھتا تھا۔

(۳) اُس کے نزدیک نص کا وہ مفہوم نہیں جس کے لیے اُسے استعمال کیا جا رہا ہے۔

(۴) کوئی دوسری نص اُس کی معارض ہے۔

(۵) یا دیگر عذرات جن سے ہم بہرہ ور نہیں ہیں۔ (فتاوی ابن تیمیہ ج ۲۰ ص ۲۲۲-۲۵۰-۲۵۲)

بنا بریں اہل اسلام کے لیے روا نہیں کہ کسی کے قول کی بنا پر اُس قول سے انحراف کریں جس کی حجت حدیث صحیح سے ظاہر ہو چکی ہو۔ اس لیے کہ شرعی دلائل میں غلطی کا اتنا امکان نہیں ہوتا جس قدر علماء کے افکار و آراء میں ہوتا ہے۔ بلکہ جب کوئی صحیح دلیل شرعی معارض سے پاک ہو تو اس کا غلط ہونا ممنوع و محال ہے۔ اور جن علماء نے بے خبری کی وجہ سے اُس کی مخالفت کی وہ معذور ہیں۔ ایسا شخص نہ تو مذمت کا سزاوار ہے اور نہ اُخروی عقاب و عتاب کا۔ اُس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اُس نے حرام کو حلال ٹھہرایا یا حکم خداوندی کے بغیر فیصلہ صادر کیا۔

مسلمانوں کو اختلاف سے گھبرانا نہیں چاہیئے اور نہ ہی تفرق و انتشار کی رَو میں بہنا سزاوار ہے۔ اس لیے کہ اُن اقوال کی حیثیت محض آراء کی ہے، وہ ایسا دین نہیں جو آدمی کے لیے واجب الاتباع ہوتا ہے۔ اُن پر لازم ہے کہ کتاب و سنت کا دامن تھامے رکھیں اور ہر نزاع و خلاف کے وقت اُنہی کی طرف رجوع کریں۔ پوری کائنات کی فلاح و نجات اگر کسی چیز میں ہے تو وہ کتاب و سنت ہی کی پیروی میں ہے۔

جو قوم بھی اخلاصِ نیت کے ساتھ طلبِ ہدایت و ارشاد کے لیے ان کی طرف رجوع کرتی ہے تو اللہ تعالیٰ انہیں اس کی توفیق ارزانی کرتا اور اُن کی دست گیری فرماتا ہے ارشادِ ربانی ہے،

"فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى"

پھر اگر میری طرف سے تمہارے پاس ہدایت آئے تو جو شخص میری ہدایت کی

(طٰہٰ : ۱۲۳) پیروی کرے گا وہ گمراہ نہ ہو گا اور نہ تکلیف میں پڑے گا۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں :

"جو شخص قرآن کی تلاوت کرے اور اس پر عمل پیرا ہو اللہ اس بات کا ضامن ہے کہ وہ نہ تو دنیا میں گمراہ ہو گا اور نہ آخرت میں بدبختی سے ہمکنار ہو گا۔ پھر اس کے ثبوت میں (سورۂ طٰہٰ کی) سابق الذکر آیت پڑھیں۔"

محدث طبرانی نے بسندِ خویش حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

"جو کتاب اللہ کی پیروی کرتا ہے اللہ اُسے گمراہی سے ہدایت دیتا ہے اور قیامت کے بُرے عذاب سے بچاتا ہے۔ پھر اس کے ثبوت میں سورۂ طٰہٰ کی مذکورہ صدر آیت تلاوت کی۔" (فضائل القرآن لابن کثیر ج ۴ ص ۵۵)

حقیقت یہ ہے کہ مسلمان اُسی وقت گمراہی سے ہمکنار ہوئے، اُسی وقت مغلوب ہوئے، ان کا رُعب داب جاتا رہا اور اُن کی ہوا اکھڑ گئی، جب انھوں نے کتاب و سنت کی پیروی کو چھوڑ کر اپنا رُخ کافرانہ تہذیب و ثقافت کی طرف موڑا اور غیر اللہ سے نصرت و حمایت طلب کرنے لگے۔ اُن کی شوکت رفتہ اس وقت تک لوٹ کر نہیں آ سکتی جب تک وہ اس پاکیزہ اور طاقتور شریعت کی طرف عود نہیں کرتے۔ جیسا کہ قرآنی آیات اور حالات حاضرہ اس کے شاہد ہیں یہ شریعت ہدایت و رحمت کا سرچشمہ اور پیکر خیر و برکت ہے۔ جب تک کہ اہل اسلام بذاتِ خود اور اغیار اپنی حیاتِ مستعار کو دین اسلام کے قالب میں نہ ڈھالیں۔

یہ بات سخت ناروا ہے کہ شریعت الٰہیہ کی مخالفت کی جائے اور اقوال الرجال کے ساتھ اس کا موازنہ کیا جائے۔ اور اس کے ساتھ مجادلہ تو ایک کافر ہی کر سکتا ہے۔ قرآن میں فرمایا :

"مَا يُجَادِلُ فِيْ اٰيَاتِ اللّٰهِ اِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ" (المؤمن : ۴)

اللہ کی آیات میں وہی لوگ جھگڑتے ہیں جو کافر ہیں تو اُن لوگوں کا شہروں میں چلنا پھرنا تمہیں دھوکے میں نہ ڈال سکے۔

"اَلَّذِيْنَ يُجَادِلُوْنَ فِيْ اٰيَاتِ اللّٰهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ اَتَاهُمْ" (المؤمن : ۳۵)

جو لوگ بغیر اس کے کہ اُن کے پاس کوئی دلیل آئی ہو اللہ کی آیتوں میں جھگڑتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے ہماری ہدایت کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کے ساتھ وابستہ کرتے ہوئے فرمایا:

"وَاِنْ تُطِيْعُوْهُ تَهْتَدُوْا" (النور : ۵۴)

(اور اگر تم اُس کی اطاعت کرو گے تو ہدایت پاؤ گے)

بایں طور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت، اللہ کی اطاعت کا جزو ہے اور آپ کی محبت عین حبِ خداوندی ہے۔

اہلِ اسلام اس بات کے مامور ہیں کہ رسول کریمؐ کے نقش قدم پر چلیں، آپ کی شریعت کو نافذ کریں، خواہ اس کا تعلق اللہ کی کتاب کے ساتھ ہو یا سنتِ رسولؐ کے ساتھ۔ آپ کی عطا کردہ شریعت کو اس کی مخالف ہر چیز پر فوقیت دی جائے۔ جب خالق کی نافرمانی ہوتی ہو تو کسی مخلوق کی اطاعت روا نہیں۔ جملہ امور میں شریعتِ خداوندی کو فیصلہ کن بنایا جائے۔ ارشادِ ربانی ہے:

"فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا" (النساء، ۶۵)

تمہارے پروردگار کی قسم یہ لوگ جب تک اپنے تنازعات میں تمہیں منصف نہ بنائیں اور جو فیصلہ تم کر دو اس سے اپنے دل میں تنگ نہ ہوں بلکہ اس کو خوشی سے مان لیں تب تک مومن نہیں ہوں گے۔

دل تنگ ہونا، اللہ اور اُس کے رسول کے حکم و فیصلہ میں شک و شبہ کرنا ایمان کے منافی ہے اور ایک منافق ہی سے اس کی توقع کی جا سکتی ہے جس کا دل مریض ہو۔ سب اہل اسلام اس بات کے مامور ہیں کہ اللہ کی رسّی کو مضبوطی سے تھامے رکھیں اور فرقے فرقے نہ بنیں۔ اتحاد و یک جہتی اس اُمت پر اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت عظمیٰ ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَّلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا" (آل عمران: ۱۰۳)

اور سب مل کر اللہ کی (ہدایت کی) رسّی کو مضبوط پکڑے رہنا اور جدا جدا نہ ہونا اور اللہ کی اُس مہربانی کو یاد کرو جب تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اُس نے تمہارے دلوں میں الفت ڈال دی اور تم اس کی مہربانی سے بھائی بھائی ہو گئے۔

بار دیگر ہم عرض پرداز ہیں کہ اہل اسلام اتفاق و اتحاد اور اللہ کی رسّی کو تھامے کے بغیر ہر قسم کی شر سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ شر سے محفوظ و مصئون رہنا جبھی ممکن ہے کہ اہل اسلام شریعت کی ہموار کردہ شاہراہ پر گام زن ہوں اور اپنے جملہ اُمورِ حیات میں اس کو حکم بنائیں۔ اپنے باہمی تفرق و انتشار کو بیک جنبشِ قلم ترک کر دیں اور اس چشمۂ صافی کی جانب لوٹ آئیں جس کی حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے۔ ارشاد فرمایا

"إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (الحجر: ۹)

(بے شک ہم نے ہی اس ذکر (قرآن) کو اُتارا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔

ہماری علماء و طلبہ سے درخواست ہے کہ اپنے فرض کو سمجھیں اور اس بات کو ذہن نشین کریں کہ وہ اُمت کے ہادی اور خیر کے داعی ہیں۔ وہ اپنی ہر فروگذاشت اور خامی کے لیے اللہ تعالیٰ کے آگے جوابدہ ہیں۔ اُن کے معاشرہ میں دین سے جو برگشتگی پائی گئی اور انہوں نے اس کے ازالہ کے لیے سعی و جُہد سے کام نہ لیا اور لوگوں کو راہِ راست کی طرف رہنمائی

نہ کی تو انہیں اللہ کے دربار میں اس کا جواب دینا پڑے گا۔

علماء و طلبہ کو درس و تدریس کا فریضہ حصول علم کے لیے انجام دینا چاہیے، مجادلہ و مکابرہ اور عقلی تعیش کے لیے نہیں۔ انہیں جان لینا چاہیئے کہ جب تک علم پر عمل پیرا ہو کر وہ اپنا ذاتی نمونہ پیش نہیں کریں گے۔ کوئی ان کی پیروی نہیں کرے گا اور کوئی شخص ان کی دعوت سے فیض یاب نہیں ہو گا۔

بارگاہ ربانی میں دعا ہے کہ وہ ہمیں نفع رساں علم ارزانی فرمائے اور ہمیں اپنے علم پر عمل کی توفیق سے نوازے۔ اِنَّهٗ سَمِیْعٌ مُجِیْبٌ وَصَلَّی اللّٰہُ عَلٰی نَبِیِّنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ وَسَلَّمَ۔

مترجم غلام احمد حریری

ڈی — ۶۱ پیپلز کالونی فیصل آباد (ٹیلیفون ۲۵۸۸۹)

یکم اگست ۱۹۸۹ء

اهمّ مصادر الكتاب

(۱)

۱- احكام الاحكام: ابن دقيق العيد - مطبعة السنة المحمديه بمصر
۲- الاحكام فى اصول الاحكام: على بن حزم- مطبعة العاصمة بالقاهرة
۳- الاحكام فى اصول الاحكام: على الآمدى-
طبع دار الكتب الحديوية ۱۳۳۲ھ
۴- الاحكام فى اصول الاحكام: على الآمدى-
طبع مؤسسه الحلبى وشركاه بالقاهرة
۵- اختصار علوم الحديث: ابن كثير تحقيق احمد شاكر-
طبع محمد على صبيح بالقاهرة
۶- ارشاد الفحول: محمد الشوكانى- طبع مصطفى البابى الحلبى بمصر
۷- اسباب اختلاف الفقهاء: على الحفيف- مطبعة الرسالة بالقاهرة
۸- اصول الفقه: ابو النور زهير- مطبعة دار التاليف بمصر
۹- اصول الفقه: طه الدسوقى- لجنة البيان العربى بمصر
۱۰- الاصول العامة للفقه المقارن: محمد تقى الحكيم-
طبع دار الاندلس فى بيروت
۱۱- اصول السرخسى: محمد بن احمد ابى سهل السرخسى
مطبعة دار الكتاب العربى ۱۳۷۲/۱۳۷۳
۱۲- اصول البيان محمد الشنقيطى- مطبعة المدنى بالقاهرة ۱۳۸۳ھ

١٣- الاعتصام: ابو اسحاق الشاطبی- مطبعة السعادة بمصر.

١٤- اعلام الموقعين: ابن قيم الجوزية - تعليق محى الدين عبد الحميد.
(مطبعة السعادة بمصر)

١٥- الام: للامام محمد بن ادريس الشافعی.
(نشر مكتبة الكليات الازهرية بمصر ١٣٨١هـ)

١٦- الانصاف فی بيان اسباب الاختلاف، ولی الله بن احمد الدهلوی
(مطبعة فاروق بمصر)

١٧- الانصاف فی التنبيه على الاسباب التی اوجبت الاختلاف:
عبد الله بن السيد - (مطبعة الموسوعات بمصر ١٣١٩هـ)

(ب)

١٨- بدائع الصنائع: علاء الدين الكاسانی-
(مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر)

١٩- بداية المجتهد: محمد بن رشد- مطبعة البابی الحلبی بمصر

٢٠- بلوغ المرام: الحافظ ابن حجر العسقلانی- تعليق محمد بن كتبی.
(طبع النهضة الجديدة - مكة)

(ت)

٢١- تخريج الفروع على الاصول: محمود الزنجانی- تحقيق الدكتور
اديب صالح (مطبعة جامعة دمشق)

٢٢- تاريخ التشريع الاسلامی: محمد الحضرمی.
(مطبعة الاستقامة بالقاهرة)

٢٣- تفسير المنار: محمد رشيد رضا- (مطبعة المنار بمصر)

٢٤- تفسير ابن كثير : ابن كثير - (طبع عيسى الحلبى)
٢٥- تفسير ابن كثير : ابن كثير (طبع الاستقامة فى القاهرة)
٢٦- تفسير الطبرى: ابن جرير الطبرى. (طبع دار المعارف بمصر)
٢٧- تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية: مصطفى عبد الرزاق.
(طبع لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة)
٢٨- التمهيد فى تخريج الفروع على الاصول: عبد الرحيم الاسنوى.
(طبع المطبعة الماجدية بمكة)
٢٩- التوضيح مع التلويح، التوضيح لصدر الشريعة - عبد الله
المحبوبى البخارى والتلويح - لسعد الدين التفتازانى.
(مطبعة دار الكتب العربية بمصر ١٣٢٧هـ)

(ح)

٣٠- حجة الله البالغة : ولى الله احمد الدهلوى. تحقيق السيد
سابق - طبع دار الكتب الحديثة بالقاهرة و مكتبة المثنى ببغداد.

(خ)

٣١- خلاصة تاريخ التشريع الاسلامى: عبد الوهاب خلاف.
(طبع الدار الكويتية بالكويت)

(س)

٣٢- سبل السلام: الامير الصنعانى. (مطبعة الايمان بمصر
٣٣- سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة: ناصر الدين الالبانى.
(طبع المكتب الاسلامى بدمشق)
٣٤- السنة و مكانتها فى التشريع الاسلامى: الدكتور

مصطفى السباعى - (طبع دار العروبة بالقاهرة)

٣٥- سنن الترمذى: ابو عيسى محمد الترمذى - تعليق عزت عبيد الدعاس - (طبع المطبعة الوطينة بحمص ١٣٨٥ھ)

(ش)

٣٦- شرح القدورى: عبد الغنى الغنيمى الميدانى.
(طبع مطبعة الجديدة ١٢٧٥ھ بدار الخلافة)

٣٧- شرح مسلم: يحيى النووى. (طبع المطبعة المصرية بمصر)

(ط)

٣٨- الطرق الحكمية: ابن قيم الجوزية.
(مطبعة السنة المحمدية بمصر ١٣٧٢ھ)

(ف)

٣٩- فتح البارى: الحافظ احمد بن حجر. تصحيح محب الدين الخطيب. (المطبعة السلفية بمصر)

٤٠- فتح البارى: الحافظ أحمد بن حجر. (الطبعة الاولى بالمطبعة الخيرية ١٣١٩ھ)

٤١- فتح القدير: محمد الشوكانى. (مطبعة البابى الحلبى واولاده بمصر)

٤٢- فتح المبين بشرح الاربعين: ابن حجر الهيتمى.
(طبع عيسى البابى الحلبى بمصر)

٤٣- الفتاوى الكبرٰى: ابن تيميه (طبع دار الكتب الحديثة بمصر)

٤٤- فضائل القرآن: ابن كثير. (الطبعة الاولى)

٤٥- الفقه المقارن: حسن الخطيب. (دار التاليف بمصر)

٤٦ - الفقه الاسلامى : الدكتور محمد سلام مدكور . (الطبعة الاولى)

(ق)

٤٧ - القواعد والفوائد الاصولية : ابن اللحام - تصحيح حامد الفقى . (مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة)

(م)

٤٨ - مجموع الفتاوى : ابن تيمية - جمع عبد الرحمن بن قاسم - طبع المملكة العربية السعودية بمطابع الرياض الحديثة .

٤٩ - المبسوط : محمد بن احمد السرخسى .
(مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٤ هـ)

٥٠ - ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين : عبد الجليل عيسى .
(طبع دار القلم بالقاهرة)

٥١ - المحلى : على بن حزم - مطبعة الامام بمصر تعليق محمد خليل هراس .

٥٢ - محاضرات فى المدخل لعلم الفقه : الدكتور عبد الرحمن الصابونى . (مطبعة الاصيل بحلب)

٥٣ - المجموع : يحيى النووى . (المطبعة المنيرية بمصر)

٥٤ - مختصر صحيح مسلم : الحافظ المنذرى تحقيق ناصر الدين الالبانى .

٥٥ - المستصفى : محمد الغزالى (طبع المكتبة التجارية الكبرى بمصر)

٥٦ - مشكل الحديث وبيانه محمد بن الحسن بن فورك .
طبع حيدر آباد ١٣٦٢ هـ

٥٧ - مصادر التشريع الاسلامى : الدكتور اديب صالح - طبع

المطبعة التعاونية بدمشق۔

۵۸- مغنی اللبیب: ابن ہشام- تعلیق محی الدین۔
(طبع المکتبة التجاریة بمصر)

۵۹- المغنی: ابن قدامة- تقدیم محمد رشید رضا تصحیح محمد خلیل ہراس طبع مطبعة الامام بمصر۔

۶۰- المقنع بحاشیتہ: ابن قدامة- المطبعة السلفیة بمصر۔

۶۱- الموطا: مالک بن انس- طبع دار احیاء الکتب تحقیق و تعلیق محمد فؤاد عبد الباقی۔

۶۲- الموافقات فی اصول الشریعة: ابو اسحاق الشاطبی- تعلیق عبد اللہ دراز طبعة الشرق الادنی بالقاہرۃ۔

۶۳- الموافقات فی اصول الشریعة: ابو اسحاق الشاطبی۔
(طبع منیر فی القاہرۃ)

۶۴- المہذب ومعہ النظم المستعذب فی شرح غریب المہذب: ابو اسحاق الشیرازی- طبع عیسی البابی الحلبی و شرکاہ بمصر۔

۶۵- الملل والنحل: ابو الفتح محمد بن ابی بکر الشہرستانی-
(طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۳۸۱ھ)

(ن)

۶۶- نصب الرایة لاحادیث الہدایة: جمال الدین الزیلعی-
(طبع المجلس العلمی بالہند ۱۳۵۷ھ)

۶۷- نظرۃ عامة فی تاریخ الفقہ الاسلامی: الدکتور علی

٦٨ - نهاية المحتاج: محمد بن ابى العباس الرملى المتوفى المصرى
الشهير بالشافعى الصغير
مطبعة مصطفى الحلبى بمصر ١٣٥٧ھ
٦٩ - نيل الأوطار: محمد الشوكانى - مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر
(هـ)
٧٠ - الهداية وفتح القدير: الهداية لعلى المرغينانى والفتح لمحمد
السيواسى - مطبعة مصطفى محمد بمصر

نماز میں خشوع کیوں اور کیسے؟

تالیف: فضیلة الشیخ محمد صالح المنجد

یہ کتاب اپنے موضوع پر بڑی جامع اور شاندار ہے، اس میں مؤلف نے نماز میں خشوع پیدا کرنے کے ۳۳/ اسباب ذکر کئے ہیں۔

نماز میں خشوع کا موضوع بڑا اہم ہے اور ہر نمازی کیلئے اس کی معرفت بہت ضروری ہے کیونکہ خشوع نماز کی روح ہے، اس کے بغیر نماز کی افادیت نمازی کو حاصل نہیں ہوتی، بغیر خشوع وخضوع کے پڑھی جانے والی نماز بے روح اور مردہ تصور کی جاتی ہے۔ خشوع دراصل نمازی کے دل پر طاری ہوتا ہے اور اس کے اثرات تمام اعضاء و جوارح پر پڑتے ہیں، قرآن میں اللہ عزوجل نے خشوع کے ساتھ نماز ادا کرنے والے مؤمنین کی کامیابی وکامرانی کا اعلان فرمایا ہے: ﴿قد افلح المؤمنون الذین هم فی صلاتهم خاشعون﴾ (مؤمنون: ۱-۲)

ادارہ الدار السلفیہ نے اہل ایمان کی ایمانی زندگی کی تازگی کیلئے اس بے مثال کتاب کو- جسے محترم ابوعبدالرحمن شبیر بن نور نے اُردو کے قالب میں ڈھالا ہے- زیور طبع سے آراستہ کرکے ایک عظیم تحفہ پیش کیا ہے۔

صفحات: 92 سائز: 23×36

نماز تہجد فضائل واحکام

تالیف: فضیلة الشیخ محمد بن سعود بن محمد العریفی

نماز تہجد کے احکام وفضائل پر یہ ایک مفید اور مؤثر کتاب ہے، نماز تہجد سنن ونوافل میں لاجواب عبادت اور اجر وثواب کے اعتبار سے بے نظیر ہے، اس سے مؤمن کی عملی زندگی میں روحانیت اور للّٰہیت پیدا ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو قیام اللیل کی خاص طور پر ترغیب فرمائی تھی یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ کو فرائض کے بعد صلوٰۃ اللیل سب سے زیادہ محبوب تھی۔

صحابہ کرام، تابعین، محدثین، مجاہدین اور اللہ کے مخلص وچیدہ بندوں کا یہ شعار تھا کہ وہ رات کا اکثر حصہ یاد الٰہی میں جاگ کر گزارا کرتے تھے: ﴿كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (ذاریات: ۱۷-۱۸) وہ رات کو بہت کم سویا کرتے تھے اور وقت سحر استغفار کیا کرتے تھے۔ اور آج تک علماء ربانی کی علامت اور خصوصیت یہی ہے کہ نماز تہجد ان کی زندگی کا لازمہ ہوتی ہے۔

کتاب کا ترجمہ ہمارے فاضل دوست محترم جناب رفیق احمد رئیس سلفی نے کیا ہے اور ادارہ الدار السلفیہ نے اسے خصوصی اہتمام سے شائع کیا ہے۔

صفحات: 152 سائز: 23×36

خطرناک گناہ
جنہیں لوگ معمولی سمجھتے ہیں

تالیف :فضیلة الشیخ محمد صالح المنجد

آج مسلم معاشرے میں کچھ لوگ انتہائی مضر اور بدترین قسم کے گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، اور یہ رواج اس قدر عام ہو چکا ہے کہ انہیں معیوب بھی نہیں سمجھا جاتا، ان میں سے کچھ کا تعلق تو عقائد سے ہے، مثلاً: شرک، قبر پرستی، غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنا۔ اور کچھ کا تعلق عبادات سے ہے جیسے نماز میں ترک اطمینان، نماز میں فضول کام اور بکثرت حرکت کرنا اور مقتدی کا عملاً اپنے امام سے سبقت لے جانا، ان کے علاوہ معاشرتی زندگی سے متعلق بھی متعدد ایسے گناہ ہیں جنہیں معمولی سمجھ کر عموماً لوگ ان کا ارتکاب کرتے ہیں جیسے چوری، زنا، لواطت، بے پردگی، سود خوری، غیبت، رشوت لینا اور دینا وغیرہ۔

یہ اور ان کے علاوہ اس قسم کی متعدد برائیاں معاشرے میں اس طرح عام ہیں کہ انسانی عادات کا ایک جزء بن گئی ہیں حالانکہ اللہ اور اس کے رسول نے انہیں بدترین گناہ قرار دے کر ان سے بچنے کی تاکید فرمائی ہے۔

اس کتاب میں سماج اور معاشرے میں مروج انہیں خطرناک گناہوں کے مضر اثرات اور نقصانات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

فضیلۃ الشیخ عبدالسمیع آثم بن ابی البرکات احمد نے اس کتاب کا نہایت سلیس اور آسان زبان میں ترجمہ کر کے اردو داں طبقے کیلئے ایک گراں قدر تحفہ پیش کیا ہے اور ادارہ الدار السلفیہ نے کتاب کی افادیت کے پیش نظر اسے بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے۔

صفحات: 144   سائز: 20×30

MAKTABA
AL-DARUSSALAFIAH
242,Belasis Road (J.B.B.Marg)
Nagpada, Mumbai-400 008 (INDIA)
Tel: 2308 89 89 / 2308 27 37 Fax.2306 57 10

RS.130/-